

ہمت سدا قبلک

شرح اردو

شرح العقائد

تالیف

مولانا عبدالحق الرحمن الیضوی صاحب

صدر المدرسین دارالعلوم دہلی ضیاء العلوم خیر آباد ضلع بنوں

ناشر

مکتبۃ البکدہ خیر آباد - بنوں



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَيَسْخُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكُلِّ مِثْقَلٍ ذَرَّةٍ

(الشورى ٤٢، آیت: ٢٤)

پوچھتے کیا ہو عرش پر یوں گئے مصطفیٰ کریں      کیف کے پر جہاں جلیں کوئی بتائے کیا کہ یوں  
(امام احمد رضا)

# تَهْدِيَةُ الْفَرَاغِ

شرح اردو

## شرح العقائد

العقائد النسبية      شرح العقائد  
علامہ ابو حفص عمر بن محمد نسفی      علامہ سعد الدین بن عمر قفٹازانی  
٥٤٦١ھ - ٥٣٧ھ      ٧١٢ھ - ٧٩١ھ

تَهْدِيَةُ الْفَرَاغِ

مَوْلَانَا بَدْرُ الدِّينِ الْحَاجِّي الرِّضْوِيُّ الْمَصْبَاحِيُّ

صدر المدرسين دارالعلوم عربیہ اسلامیہ ضیاء العلوم خیر آباد ضلع سوات

ناشر

مکتبۃ البکریہ خیر آباد میٹروپولی



جملہ حقوق بحق شارح محفوظ ہیں

ضابطہ کی خلاف ورزی کرنے والوں پر کاپی رائٹ ایکٹ کے مطابق کارروائی ہوگی۔

- کتاب: تہذیب الفرائد (شرح اردو) شرح العقائد  
 شارح: مولانا بدر الدجی الرضوی المصباحی مہندوپار، سنت کبیر نگر (یوپی)  
 ناشر: مکتبۃ البدر، خیر آباد، مٹو (یوپی)  
 سلسلہ اشاعت: ۲  
 تبیض: اشرف نہال خیر آباد، ساجد رضا کٹیہار، نبیل احمد کٹیہار، ذیشان احمد خیر آباد۔  
 پروف ریڈنگ: (۱) - مولانا اظہار احمد مصباحی (استاذ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد)  
 (۲) - مولانا امتیاز احمد مصباحی، استاذ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد۔  
 کمپوزنگ: پیامی کمپیوٹر گرافکس، مبارک پور، اعظم گڑھ (یوپی)

تعداد اشاعت بار اول: ۱۱۰۰

سن اشاعت: ۱۴۳۵ھ/۲۰۱۳ء

صفحات: ۳۹۶

قیمت:

مؤلف کی ایک مقبول ترین کتاب

زاد الحرمين

حج و زیارت کے مسائل اور

طور طریقے پر مشتمل ایک منفرد

مجموعہ ہے جس میں حجاج کرام کی

اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے نہایت

آسان انداز میں ترتیب وار حج کے

طریقے بتائے گئے ہیں اور متعلقہ

ضروری مسائل پر روشنی ڈالی گئی

ہے، اس کتاب کے مطالعے کے

بعد آپ یہ اعتراف ضرور کریں گے

کہ اس موضوع پر اس سے آسان

کتاب مارکیٹ میں شاید ہی دستیاب

ہو، صرف ایک بار پڑھ کر دیکھیے۔

## ملنے کے پتے

- (۱) مکتبۃ البدر، ضیاء العلوم خیر آباد، مٹو (یوپی)
- (۲) مکتبۃ البدر، رضوی منزل، مہندوپار، سنت کبیر نگر، (یوپی)
- (۳) حق اکیڈمی، مبارک پور، اعظم گڑھ (یوپی)
- (۴) علمی کتب خانہ، جمہاشاہی، بستی (یوپی)
- (۵) امجدی بک ڈپو، گھوسی، مٹو (یوپی)
- (۶) کمال بک ڈپو، گھوسی، مٹو (یوپی)
- (۷) فہیم بک ڈپو، صدر بازار، چوک، مٹو (یوپی)
- (۸) قادری کتاب گھر، 35-A اسلامیہ مارکیٹ، بریلی شریف۔
- (۹) شمسہ رضا العلوم، بہادر گنج، غازی پور

فہرست

۴۲	علم کلام، علوم میں اشرف ہے
۴۳	علی السبیل الاطلاق علم کلام کی تحصیل ممنوع نہیں ہے
۴۴	(قال اهل الحق)
۴۵	حق اور صدق کا باہمی فرق اور محل استعمال
۴۶	(حقائق الاشیاء ثابتہ)
۴۶	حقیقت اور ماہیت میں صرف اعتباری فرق ہے
۴۷	آگ اور پانی، روئی کی حقیقت میں داخل ہیں، قاسمی کی تحقیق
۴۸	ثبوت تحقیق، وجود اور کون میں مترادف ہے
۴۸	”حقائق الاشیاء ثابتہ“ ایک لغو کلام ہے
۵۰	”حقائق الاشیاء ثابتہ“ ایک کلام مفید ہے
۵۱	ثبوت اشیا کا علم تحقیق ہے
۵۲	عندیہ، عنادیہ، لا ادیریہ کے خیالات
۵۳	سوفسطائیہ کے مزعمات کا الزامی اور تحقیقی جواب
۵۶	سوفسطائیہ کی لفظی تحقیق
۵۶	(اسباب العلم)
۵۷	متکلمین اور حکماء کے نزدیک علم کے اقسام
۵۸	علم کی بجاہت و نظریات میں مناطہ کا اختلاف
۵۸	علم کی تعریف اور فوائد قیود
۶۰	اسباب علم کا تین میں انحصار صحیح نہیں ہے (اعتراض اور جواب)
۶۳	(فالحواس الخمس)
۶۳	حواس باطنیہ کے اثبات کے دلائل اسلامی اصولوں کے خلاف ہیں
۶۳	حواس باطنیہ اور ان کے افعال
۶۵	حواس خمسہ ظاہرہ اور ان کے افعال
۶۷	اللہ چاہے تو کان دیکھ سکتا ہے اور آنکھ سن سکتی ہے

۱۳	شرف انتساب
۱۴	عرض حال
۱۶	تقریظ
۱۷	تقریظ
۱۸	صاحب متن عقائد
۲۰	صاحب شرح عقائد
۲۲	صاحب تہذیب الفرائد
۲۵	الحمد للہ کا معنی مطابقی اور التزامی
۲۵	مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد تحمید اور تہلیل سے کیوں شروع کیا
۲۶	اسم جلالت کی لفظی اور معنوی تحقیق
۲۷	صحابہ اور اصحاب میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے
۲۸	علم شرائع اور احکام سے کیا مراد ہے؟
۳۱	احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔
۳۳	علوم شرعیہ کی تدوین کے اسباب
۳۴	علم کلام کی وجوہات تسمیہ
۳۶	متکلمین کا علم کلام فلسفہ سے مخلوط نہیں ہے
۳۶	فرقہ معتزلہ کے معرض ظہور میں آنے کی وجہ
۳۷	ماہل ابن عطاء مذہب الاعتزال کا بانی ہے
۳۹	معتزلہ کے عقائد
۳۹	لام ابوالحسن اشعری کی مذہب الاعتزال سے بے ناری
۳۹	لام ابوالحسن پر ایک مختصر نوٹ
۴۱	متاخرین متکلمین کا علم کلام فلسفہ سے مخلوط ہے
۴۲	علم فلسفہ کے اقسام



۹۲	اکتسابی اور استدلالی کے درمیان فرق	۶۸	(والخبر الصادق علی نوعین)
۹۳	صاحب بدایہ کے کلام میں تناقض اور رفع تناقض	۶۹	خبر صادق کی تعریف اور اقسام
۹۴	(والالہام لیس من اسباب المعرفة)	۷۰	محدثین کی اصطلاح میں خبر متواتر
۹۵	الہام کی تعریف	۷۰	خبر متواتر علم ضروری کی موجب ہے
۹۵	الہام سبب علم نہیں ہے	۷۳	سمنیہ اور براہمہ کون ہیں؟
۹۶	اسباب علم کے تین میں انحصار پر اعتراض اور جواب	۷۴	رسول اور نبی میں کیا فرق ہے؟
۹۷	(والعالم بجمیع اجزائہ محدث)	۷۵	معجزہ کے کہتے ہیں؟
۹۷	عالم کی تعریف	۷۵	خبر رسول سے علم حاصل ہوتا ہے
۹۸	عند الفلاسفہ قدیم اور حادث کے اقسام	۷۶	اصولیین اور متکلمین کے نزدیک دلیل کی تعریف
۹۹	عالم، اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے	۷۸	خبر رسول سے علم یقینی اور استدلالی حاصل ہوتا ہے
۱۰۰	فلاسفہ اور متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل، حال اور عرض کی تعریفات میں اختلاف	۷۸	خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری کے مشابہ ہے۔
۱۰۱	(وہو امّا مرکب وھو الجسم)	۷۹	راویوں کی قلت و کثرت کے اعتبار سے حدیث کے اقسام
۱۰۲	جسم کی مختلف تعریفات	۸۱	خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم پر اعتراض و جواب
۱۰۲	ابواب ثلاثہ، تقاطع الابداء، زاویہ قائمہ	۸۳	(وامّا العقل فھو سبب للعلم)
۱۰۲	جسم کے تحقق کے لیے کتنے اجزاء ضروری ہیں؟	۸۴	عقل کی مختلف تعریفات
۱۰۳	جسم کے اجزائے ترکیبی میں اختلاف نزاع لفظی نہیں ہے	۸۴	نفس کی تعریف اور روح کی حقیقت
۱۰۴	نزاع لفظی اور اس کے اقسام	۸۵	عقل کے چار درجے ہیں
۱۰۵	اشاعرہ کے نزدیک جسم کے تحقق کے لیے مطلق ترکیب کافی ہے	۸۶	عقل کے سبب علم ہونے کی الگ سے صراحت کیوں کی گئی؟
۱۰۵	اشاعرہ کے استدلال پر اعتراض	۸۶	فلاسفہ، سمنیہ اور براہمہ عقل کے مفید علم ہونے کے منکر ہیں؟
۱۰۵	(او غیر مرکب کالجوھر)	۸۷	معارضہ للفاسد بالفاسد ہے
۱۰۶	متکلمین جو ہر فرد کو جزء الذی لایتنجزی کہتے ہیں	۸۷	معارضہ للفاسد بالفاسد نہیں ہے
۱۰۶	ہیولی اور صورت جسمیہ کی تعریف	۸۷	ملاحظہ کون ہیں؟
۱۰۶	عقول عشرہ سے کیا مراد ہے؟	۸۸	نظرو فکر کے مفید علم ہونے پر اعتراض اور جواب
۱۰۷	کرہ حقیقی، سطح حقیقی اور منطقہ کی تعریفات	۹۰	عقل سے ثابت ہونے والے علم کی دو قسمیں ہیں،
۱۰۸	جزء الذی لایتنجزی کے اثبات کی دلیلیں	۹۱	ضروری اور اکتسابی
			بہان لئی اور ان کی تعریف



۱۰۹	حلولِ سریانی اور حلولِ طریانی کی تعریف	۱۳۳	دفعات پر وارد ہونے والے تین اعتراضات
۱۰۹	جزء الذی لا یتجزی کے اثبات کی دلیلیں ضعیف ہیں	۱۳۴	اعتراضات کے جوابات دفعات کی روشنی میں
۱۱۰	غیر متناہی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے	۱۳۵	حجتِ اتائی، قیاسِ خطابی
۱۱۱	جزء الذی لا یتجزی کے بطلان کی دلیلیں بھی ضعیف ہیں	۱۳۶	لو کان فیہما الہة الا اللہ لفسد تا سے عدم تعدد الہ
۱۱۱	امام فخر الدین رازی کا اس مسئلے میں توقف	۱۳۹	”لو“ کا معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل فیہ
۱۱۲	اعلیٰ حضرت امام احمد رضا کا قرآن پاک سے جزء لا یتجزی کا اثبات	۱۴۰	علامہ تفتازانی کی علامہ شیخ ابن حاجب پر تعریف
۱۱۲	جزء لا یتجزی کے اثبات ونفی کا ثمرہ	۱۴۲	واجب اور قدیم کے مفہوم میں مشابہت کا اختلاف
۱۱۳	(والعرض ما لا یقوم بذاتہ)	۱۴۳	صفاتِ باری تعالیٰ کے واجب لذاتہ ہونے پر اعتراض
۱۱۴	عرض کی تعریف میں متکلمین اور حکما کا اختلاف اور بنائے اختلاف	۱۴۴	صفاتِ باری تعالیٰ کے وجوب و قدم کا مسئلہ نہایت مشکل ہے
۱۱۴	اعراضِ نسبیہ اور اعراضِ غیر نسبیہ کی وضاحت	۱۴۵	(الحی، القادر، العلیم، السميع، البصیر، الشائی، المرید)
۱۱۵	اجتماع، افتراق، حرکت و سکون وغیرہ کی تعریفات	۱۴۵	عالم کا وجود اور اس کا مستحکم نظام صفاتِ ثبوتیہ کے اثبات پر دلیل ہے
۱۱۷	حدوثِ اعراض پر استدلال	۱۴۶	صفاتِ ثبوتیہ کے اثبات پر شرعی دلیل
۱۱۷	قدم اور عدم میں منافات ہے	۱۴۶	(لیس بعرض)
۱۱۸	حدوثِ اعیان پر استدلال	۱۴۷	قیامِ العرض بالعرض کے امتناع پر دلیل
۱۱۹	حرکت و سکون کے حدوث پر استدلال	۱۴۷	بقائے اعراض کے امتناع کی دلیل کے مقدمات باطل ہیں
۱۲۰	حدوثِ عالم کی دلیل کے مقدمات پر اعتراضات اور جوابات	۱۴۹	اعراض کی بقا پر مشاہدہ دلیل ہے
۱۲۴	(والمحدث للعالم هو اللہ تعالیٰ)	۱۵۰	فلاسفہ کا قیامِ العرض بالعرض کے جواز پر حرکتِ سریعہ اور بطیہ سے استدلال تام نہیں ہے
۱۲۴	عالم کا محدث اور صانع اللہ تعالیٰ ہے	۱۵۱	(ولا جوہر)
۱۲۵	صانعِ عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیلیں	۱۵۱	متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے
۱۲۶	بطلانِ تسلسل کی ایک دلیل	۱۵۲	فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے کی وجہ
۱۲۷	برہانِ تطبیق	۱۵۳	اللہ تعالیٰ پر واجب، قدیم اور لفظ خدا کا اطلاق کیوں کر صحیح ہے؟
۱۳۱	صانعِ عالم ایک ہے	۱۵۴	اللہ، واجب، قدیم کے مفہوم میں مترادف ناقابلِ تسلیم ہے
۱۳۱	واجب تعالیٰ کی وحدانیت پر ایک دلیل	۱۵۴	(ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود)
۱۳۲	برہانِ تمنع		
۱۳۳	برہانِ تمنع کی دفعات		



۱۵۵	اللہ تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت عدد و نہایت نہیں ہے
۱۵۵	(ولا متبعض ولا متجز ولا متکب ولا متداهی)
۱۵۷	مزان کی تعریف
۱۵۷	(ولا یتمکن فی مکان)
۱۵۸	جسم کے امتداد کے بارے میں حکما اور متکلمین کا نظریہ کیا ہے؟
۱۵۸	مکان کے مفہوم میں حکما اور متکلمین کا اختلاف
۱۵۹	خلا کے وجود یا عدم وجود کے بارے میں متکلمین و حکما کا موقف
۱۵۹	اللہ تعالیٰ کے عدم ممکن کی دلیل کیا ہے؟
۱۶۰	اللہ تعالیٰ کے عدم تحیز پر دلیل
۱۶۰	اللہ تعالیٰ کے لیے جہت نہیں ہے
۱۶۱	(ولا یجری علیہ زمان)
۱۶۱	عند الا شاعرہ زمانہ کسے کہتے ہیں؟
۱۶۲	قار اور غیر قار کا مفہوم
۱۶۲	فلاسفہ کے نزدیک زمانہ مقدار اور حرکت کا نام ہے
۱۶۲	اللہ تعالیٰ کی حجت و حمیت پر نصوصِ ظاہرہ سے استدلال فاسد ہے
۱۶۲	(ولا یشبہہ شیء)
۱۶۷	شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت سے کی ہے اس کی وجہ کیا ہے؟
۱۶۷	مماثلت کے دونوں معنی کی تقدیر پر اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں ہے
۱۶۸	صاحب ہدایہ کے نزدیک مماثلت کا معنی
۱۷۰	مماثلت کے تعلق سے شیخ ابو معین کیا فرماتے ہیں؟
۱۷۱	مماثلت کے بیان کیے ہوئے مفہیم میں کوئی تعارض نہیں ہے
۱۷۱	پوری بحث کا خلاصہ ایک نظر میں
۱۷۲	(ولا یخرج عن علمہ و قدرتہ شیء)
۱۷۲	اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی شے باہر نہیں ہے
۱۷۳	فلاسفہ کی تردید

۱۷۳	فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک سے زائد اشیا کے صدور پر قادر نہیں ہے
۱۷۴	دہریہ کے نزدیک ہر شے کا خالق زمانہ ہے
۱۷۴	پنچ کے نزدیک اللہ تعالیٰ مقدور عباد کے خل پر قادر نہیں ہے
۱۷۴	معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نفس مقدور عباد پر قادر نہیں ہے
۱۷۵	علماء دیوبند کے نزدیک اللہ جھوٹ بول سکتا ہے
۱۷۶	اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا صدور محال ہے
۱۷۷	(ولہ صفات)
۱۷۷	صفات ثبوتی کے اثبات پر تین دلیلیں
۱۷۹	صفات کے سلسلے میں فریقین کے مابین محل نزاع کیا ہے؟
۱۸۰	فلاسفہ اور معتزلہ کے اعتراضات اور جوابات
۱۸۰	(ازلیۃ قائمۃ بذاتہ)
۱۸۱	صفات باری تعالیٰ ازلی ہیں
۱۸۱	کرامیہ کا موقف اور تردید
۱۸۱	کرامیہ کون ہیں؟
۱۸۱	معتزلہ کے نزدیک اللہ کی صفت کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے
۱۸۲	صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیلیں
۱۸۳	(وہی لاہو ولا غیرہ)
۱۸۳	صفات باری عین ذات بھی نہیں ہیں غیر ذات بھی نہیں ہیں
۱۸۳	معتزلہ کے اعتراض کا جواب
۱۸۳	عینیت اور غیریت کا مفہوم
۱۸۳	نصاری کے قول پر قدمائے متغائرہ لازم ہیں
۱۸۵	مسیحیت کے عقائد
۱۸۵	قدمائے متغائرہ کے تعدد کا قول کفر ہے
۱۸۶	تغائر بمعنی جواز انفکاک پر معتزلہ کا اعتراض اور جواب
۱۸۸	صفات کے بارے میں عینیت اور غیریت کی بحث جو حکم بھرا کام ہے



۱۸۹	عنیت اور غیرت کی الی اور علی تعین اور اجماع تعین ہے	۲۱۰	ایک اعتراض اور جواب
۱۹۰	عنیت اور غیرت کا مفہوم اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تعلق	۲۱۱	اللہ تعالیٰ کی صفت کلام میں کوئی تعدد نہیں ہے
۱۹۱	صفات محدثہ کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک ممکن ہے	۲۱۱	صفات ثنائیہ کی وحدت پر دلیل
۱۹۱	غیرت بمعنی جواز انفکاک پر معتزلہ کا اعتراض	۲۱۲	ازل میں صرف کلام ہے امر نبوی وغیرہ کا تحقق بعد ازل ہے
۱۹۲	غیرت بمعنی جواز انفکاک کی ایک توجیہ اور اس کی تردید	۲۱۲	امام رازی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفت کلام ازل میں خبر ہے
۱۹۵	"لا هو ولا غیرہ" کے تعلق سے صاحب موافق کی ایک توجیہ اور اس کی تردید	۲۱۳	امام رازی کے قول کی تردید
۱۹۶	"لا هو ولا غیرہ" کے تعلق سے صاحب تبصرہ کی ایک توجیہ اور اس کی تضعیف	۲۱۳	معتزلہ کے دو اشکالات
۱۹۷	(وہی العلم والقدرة والحیوة والقوة)	۲۱۴	فرقہ دیانہ کو چھوڑ کر سارے اہل مذاہب کے نزدیک کذب باری تعالیٰ محال ہے
۱۹۸	ماتریدہ کے نزدیک صفات کی تعداد	۲۱۴	معتزلہ کے اشکالات کے جوابات
۱۹۹	صفات علم و قدرت، سمع، بصر وغیرہ کی تشریح	۲۱۵	(والقرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق)
۲۰۰	جمہور کے نزدیک صفت ارادہ اور مشیت میں تضاد ہے	۲۱۶	قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے
۲۰۱	صفت ارادہ کے تحقق پر ایک استدلال	۲۱۶	قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے
۲۰۳	فعل، تخلیق اور ترزق کا نام تکوین ہے	۲۱۷	حنابلہ کے قول کی تردید
۲۰۳	صفات ثبوتی کے اقسام	۲۱۷	امام احمد بن حنبل کے قول کی ایک توجیہ
۲۰۵	صفت کلام کی تعبیر نظم قرآنی سے کی جاتی ہے	۲۱۸	خلق قرآن کے سلسلے میں معتزلہ اور اشاعرہ کے باہمی بنیادی اختلاف
۲۰۶	کلام نفسی کے ثبوت پر ایک دلیل	۲۱۹	ذات باری تعالیٰ کے لیے کلام نفسی قدیم کے ثبوت پر اشاعرہ کی ایک دلیل
۲۰۶	کلام نفسی کے ثبوت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول اور آیت مبارکہ سے استدلال	۲۱۹	کلام نفسی کی نفی اور خلق قرآن کے ثبوت پر معتزلہ کا ایک استدلال
۲۰۷	ذات باری تعالیٰ کے لی صفت کلام کے ثبوت پر دلیل	۲۲۰	معتزلہ کا استدلال حنابلہ کے خلاف حجت ہے اشاعرہ کے خلاف نہیں
۲۰۸	(وہو متکلم بکلام ہو صفة له)	۲۲۱	معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کی ایک توجیہ
۲۰۸	اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس پر ایک دلیل	۲۲۲	خلق قرآن کے ثبوت پر معتزلہ کا ایک قوی استدلال اور اشاعرہ کا جواب
۲۰۸	اللہ تعالیٰ کا کلام اصوات اور حروف کی جنس سے نہیں ہے	۲۲۳	وجود کے مختلف اقسام اور احکام
۲۰۹	حنابلہ کون ہیں؟	۲۲۵	ائمہ اصول کے نزدیک قرآن کی تعریف
۲۱۰	اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت و آفت کے منافی ہے		



۲۵۰	ارادہ اللہ تعالیٰ کی ایک حقیقی صفت ہے
۲۵۰	فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہیں ہے
۲۵۱	نجاریہ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ کا صفت ارادہ کے تعلق سے موقف
۲۵۲	صفت ارادہ کی ازلیت اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام پر دلائل
۲۵۳	(و روية الله تعالى جائزة في العقل)
۲۵۵	رویتِ باری تعالیٰ عقلاً ممکن ہے
۲۵۶	رویتِ باری تعالیٰ کے امکان پر عقلی دلیل
۲۵۸	جوازِ رویت کے استدلال پر چار اشکالات اور ان کے جوابات
۲۶۰	جوازِ رویت پر آیت مبارکہ سے استدلال
۲۶۱	نقلی دلیل پر دو اعتراضات اور جوابات
۲۶۳	قیامت کے دن مومنین کو دیدارِ الہی نصیب ہو گا قرآن پاک سے ثبوت
۲۶۴	منکرین رویت کے شبہات اور جوابات
۲۶۶	معتزلہ اور دیگر منکرین رویت کا قرآن پاک سے استدلال
۲۶۷	منکرین رویت کے اعتراضات کے جوابات
۲۶۸	آیت مبارکہ (لا تدركه الابصار) امکانِ رویت پر دال ہے امتناعِ رویت پر نہیں
۲۷۱	اسلافِ کرام کو خواب میں اللہ تعالیٰ کا دیدار
۲۷۱	(والله تعالى خالق لافعال العباد)
۲۷۳	افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، دلائل سے اثبات
۲۷۸	معتزلہ کے نزدیک بندے اپنے افعالِ اختیاریہ کے خالق خود ہیں۔ استدلال اور جواب
۲۸۱	بندوں کے سارے افعال اللہ کے ارادے اور اس کی مشیت سے انجام پاتے ہیں
۲۸۱	فضلِ الہی پر رضا واجب ہے
۲۸۱	کفر قضا نہیں ہے (ایک مغالطہ اور اس کا جواب)

۲۲۶	حضرت شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک کلام نفسی قدیم کا سننا ممکن ہے
۲۲۶	استاذ ابواسحاق اسفرائی کے نزدیک کلام نفسی کا سننا ممکن نہیں ہے
۲۲۷	حضرت مولیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی تھی جو کلام نفسی پر دال تھی
۲۲۹	بعض مشائخ کی عبارت پر اعتراض اور جواب
۲۳۰	صاحبِ مواقف کے نزدیک "کلام اللہ کے معنی قدیم ہونے کی توجیہ
۲۳۱	حنابلہ پطین و تشنغ کی وجہ کیا ہے؟
۲۳۲	صاحبِ مواقف علامہ عضد الدین کے موقف کی تردید
۲۳۳	(والتكوين صفة الله تعالى)
۲۳۴	تکوین کی تعریف
۲۳۴	اشعریہ کے نزدیک تکوین ایک صفتِ اضافی ہے
۲۳۴	ماتریدیہ کے نزدیک تکوین ایک حقیقی صفت ہے
۲۳۴	صفتِ تکوین کے اثبات پر استدلال
۲۳۵	صفتِ تکوین کی ازلیت پر چار دلیلیں
۲۳۹	صفتِ تکوین کے حدوث پر استدلال اور اس کے دو جوابات
۲۴۱	حدوثِ تکوین کے استدلال کا صاحبِ کفایہ کی طرف سے ایک جواب
۲۴۱	صاحبِ کفایہ کے کلام کی تضعیف اور توجیہ
۲۴۳	مصنف کے نزدیک بغیر مکون کے تکوین کا تصور ممکن ہے
۲۴۳	صاحبِ عمدہ کا استدلال ایک کمزور استدلال ہے
۲۴۴	مشائخ ماتریدیہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے
۲۴۴	عینیت کی تقدیر پر چار استحالات کا لزوم
۲۴۶	مشائخ اشعریہ کے نزدیک تکوین کے معنی مکون ہونے کی ایک توجیہ
۲۴۸	تکوین کے مباحث کا خلاصہ اور تحقیق
۲۵۰	(والارادة صفة لله تعالى)



۲۸۲	تقدیر کا مفہوم کیا ہے؟	۳۱۲	اشاعرہ کے نزدیک مقتول کی موت مقررہ وقت پر ہوتی ہے
۲۸۳	کافر کفر میں مجبور نہیں ہے	۳۱۲	معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت مقررہ وقت سے پہلے ہی ہو جاتی ہے۔ استدلال اور جواب
۲۸۳	معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ برے افعال کا ارادہ نہیں کرتا	۳۱۳	اشاعرہ کے نزدیک مقتول کی موت اللہ کے خلق سے ہے
۲۸۴	موقع اور محل کی مناسبت سے دو حکایتیں	۳۱۴	معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت بندے کے خلق سے ہے
۲۸۶	امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم نہیں ہے	۳۱۵	فلاسفہ کے نزدیک موت کی دو قسمیں ہیں
۲۸۷	مسئلہ جبر و اختیار میں پائے جانے والے مذاہب	۳۱۵	فلاسفہ کے نزدیک موت کے اسباب
۲۸۷	جبریہ کے مذہب کے بطلان پر دلیلیں	۳۱۵	(والحرام رزق)
۲۸۹	جبریہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۱۶	اشاعرہ کے نزدیک حرام رزق ہے
۲۹۱	خلق اور کسب کے درمیان فرق	۳۱۶	اشاعرہ کے نزدیک رزق کی تعریف
۲۹۳	کسب قبیح قبیح ہے خلق قبیح قبیح نہیں ہے	۳۱۷	معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے
۲۹۴	(والاستطاعة مع الفعل)	۳۱۷	معتزلہ کے نزدیک رزق کی تعریف
۲۹۵	استطاعت کا معنی اور محل نزاع کا تعین	۳۱۷	معتزلہ کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض
۲۹۷	اشاعرہ کا استدلال	۳۱۸	ہر شخص اپنی پوری روزی لے کر رہے گا
۳۰۱	معتزلہ کا استدلال	۳۱۹	(واللہ تعالیٰ یُضِلُّ مَنْ یُشَاءُ ویَهْدِیْ مَنْ یُشَاءُ)
۳۰۲	تکلیف کا دوسرا استطاعت بمعنی سلامتی اسباب و آلات پر ہے	۳۱۹	ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف
۳۰۴	(ولا یکلف العبد بما لیس فی وسعہ)	۳۲۱	ہدایت کے معنی اصلاحی میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف
۳۰۵	فعل مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں	۳۲۳	اشاعرہ کے نزدیک صلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے
۳۰۶	معتزلہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے	۳۲۳	اشاعرہ کا اپنے موقف پر استدلال
۳۰۶	اشاعرہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز ہے	۳۲۵	معتزلہ کا قوی استدلال اور اس کا جواب
۳۰۸	تکلیف مالا یطاق کے عدم جواز پر معتزلہ کا استدلال	۳۲۶	(عذاب القبر)
۳۰۹	افعال متولدات اور مباشر کی تشریح	۳۲۶	عذاب قبر سے کیا مراد ہے؟
۳۱۰	اشاعرہ کے نزدیک بندوں کے سارے افعال خواہ وہ متولدات ہوں یا مباشر اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں	۳۲۷	محل عذاب و ثواب جسم ہے یا روح؟
۳۱۰	معتزلہ کے نزدیک دونوں بندوں کی مخلوق ہیں	۳۲۷	کافروں کا عذاب کبھی ختم نہیں ہوگا
۳۱۱	(والمقتول میت باجلہ)	۳۲۷	نیک مومن کو قبر میں عذاب نہیں ہوگا



۳۴۹	عن الایمان	۳۲۹	قبر میں نگر اور نکیر کا سوال حق ہے
۳۴۹	کون کون سے گناہ گناہ کبیرہ ہیں؟	۳۲۹	منکر اور نکیر کی شکلیں کیسی ہوں گی
۳۵۰	اہل حق کے نزدیک مرتکب کبیرہ مومن ہے	۳۲۹	قبر میں بچوں سے سوال ہو گا یا نہیں
۳۵۰	معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر	۳۳۰	عذاب قبر، تعظیم قبر اور سوالِ منکر و نکیر کے برحق ہونے پر
۳۵۱	خوارج کے نزدیک مرتکب صغیرہ اور کبیرہ دونوں کافر ہیں		قرآن پاک سے استدلال
۳۵۲	اہل حق کے دلائل	۳۳۲	بعض معتزلہ عذاب قبر کے منکر ہیں
۳۵۲	معتزلہ کا استدلال اور اس کی تردید	۳۳۳	(والبعث حق)
۳۵۴	خوارج کا استدلال اور اس کی تردید	۳۳۴	بعث بعد الموت اور اجزائے اصلہ
۳۵۹	مشرکین کی مغفرت نہیں ہوگی	۳۳۵	حیات بعد المات قرآن پاک سے ثابت ہے
۳۶۱	کفر و شرک کے علاوہ اللہ تعالیٰ جس گناہ کو چاہے گا بخش دے گا	۳۳۵	فلاسفہ حیات بعد المات اور حشر اجساد کے منکر ہیں
۳۶۱	معتزلہ کے نزدیک گناہ کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوگا	۳۳۶	امداد معدوم جائز ہے یا نہیں؟
	استدلال اور جواب	۳۳۷	تنازع کسے کہتے ہیں؟
۳۶۳	گناہ صغیرہ پر سزا دینا اور گناہ کبیرہ کو معاف کر دینا جائز ہے	۳۳۸	حیات بعد المات تنازع نہیں ہے
۳۶۶	(الشفاعة ثابتة)	۳۳۸	(والوزن حق)
۳۶۶	اہل کبار کے حق میں انبیاء کرام اور نیک بندوں کی شفاعت قرآن وحدیث سے ثابت ہے	۳۳۸	وزن اعمال قرآن واحادیث سے ثابت ہے
۳۶۷	معتزلہ کے نزدیک شفاعت رفع درجات کے لیے ہے	۳۳۹	معتزلہ وزن اعمال کے منکر ہیں۔ شبہات وجوابات
۳۶۷	اہل سنت کا استدلال وجواب	۳۴۰	بروز قیامت بندوں کو ان کے اعمال نامے دیے جائیں گے
۳۶۹	معتزلہ کا استدلال اور جواب	۳۴۱	معتزلہ حساب و کتاب کے منکر ہیں
۳۷۰	مرتکبین کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے	۳۴۲	حوض کوثر اور پہل صراط برحق ہیں
۳۷۲	معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر گیا ہے ہمیشہ جہنم میں رہے گا	۳۴۳	(والجنة حق والنار حق)
۳۷۳	(والایمان هو التصديق بما جاء من عند الله)	۳۴۳	فلاسفہ جنت اور جہنم کے منکر ہیں
۳۷۵	ایمان کا معنی کفوی	۳۴۴	فلاسفہ کا استدلال اور اس کا جواب
۳۷۷	ایمان شرعی کی حقیقت	۳۴۵	جنت اور جہنم کی تخلیق ہو چکی ہے
۳۷۷	ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب	۳۴۵	معتزلہ کے نزدیک جنت اور جہنم کی تخلیق ابھی نہیں ہوئی ہے
۳۸۰	محققین متکلمین کے نزدیک ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے	۳۴۶	معتزلہ کا استدلال اور اس کی تردید
		۳۴۸	(والكبيرة لا تخرج العبد المومن)



۳۳۰	نصوص سے محققین کے مذہب کی تائید	۳۳	اہل علم کا حضور ﷺ کی نبوت پر استدلال
۳۸۱	کرامیہ کے نزدیک ایمان اقرار باللسان کا نام ہے	۳۳۱	حضور ﷺ خاتم النبیین ہیں
۳۸۲	کرامیہ کی دلیل	۳۳۵	خاتم النبیین کا معنی آخر الانبیاء ہے
۳۸۳	جمہور محدثین، معتزلہ اور شوافع کے نزدیک ایمان تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل کے مجموعہ کا نام ہے	۳۳۵	دارالعلوم دیوبند کے بانی کا عقیدہ ختم نبوت سے انکار
۳۸۴	اعمال ایمان کا جز نہیں ہیں	۳۳۶	انبیاء کرام کی تعداد کے بارے میں روایات میں اختلاف ہے
۳۸۶	ایمان کی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا	۳۳۶	تعداد انبیاء کو خاص عدد میں محصور کرنا غیر مناسب ہے
۳۸۷	ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی نصوص کا معنی	۳۳۸	انبیاء کرام فیہ کی خبریں دینے والے مبلغ اور خبر خواہ ہوتے ہیں
۳۹۰	قدر یہ کے نزدیک ایمان معرفت کا نام ہے	۳۳۹	عصمت انبیاء کی بحث
۳۹۱	قدر یہ کے مذہب کی دلائل سے تردید	۳۳۲	حضور ﷺ سارے نبیوں سے افضل ہیں
۳۹۲	تصدیق کے کسی ہونے پر ایک اعتراض اور جواب	۳۳۲	(الملائکۃ عباد اللہ تعالیٰ عاملون بأمرہ)
۳۹۵	جمہور اہل سنت کے نزدیک ایمان اور اسلام مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں	۳۳۳	فرشتوں کی حقیقت میں عقلا کے مابین اختلاف ہے
۳۹۷	ایمان اور اسلام کے ایک ہونے پر اعتراض اور جواب	۳۳۳	ملک، جن اور شیاطین میں فرق
۳۹۹	”انا مومن ان شاء اللہ“ کہنے کے جواز اور عدم جواز میں علما میں اختلاف ہے	۳۳۳	اطلیس فرشتہ نہیں تھا
۴۰۰	”انا مومن ان شاء اللہ“ ”انا شاب ان شاء اللہ“ کی طرح نہیں ہے	۳۳۵	ہاروت ماروت کا واقعہ محققین کے نزدیک ایک افسانہ ہے
۴۰۱	جواز استثنائی ایک توجیہ	۳۳۵	سحر کی تعلیم کفر نہیں ہے
۴۰۳	(وفی ارسال الرسل حکمۃ)	۳۳۶	آسمانی کتابوں کو تعداد میں محصور نہ کیا جائے
۴۰۵	بندے دینی اور دنیاوی معاملات میں انبیاء کے محتاج ہیں	۳۳۷	نسخ کا لغوی اور اصطلاحی معنی اور اقسام
۴۰۸	انبیاء کرام کو خوارق عادت معجزات دیے جاتے ہیں	۳۳۷	(والمعراج لرسول اللہ ﷺ فی الیقظۃ)
۴۰۸	معجزہ دلیل نبوت ہے	۳۳۹	حضور ﷺ کو بیداری کے عالم میں جسمانی طور پر معراج ہوئی
۴۱۰	بعثت کے اعتبار سے حضرت آدم علیہ السلام پہلے اور محمد عربی ﷺ آخری نبی ہیں	۳۳۹	اعتراضات اور جوابات
۴۱۰	حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر دلیلیں	۳۳۲	(کرامات الاولیاء حق)
۴۱۱	حضور ﷺ کی نبوت پر دلیلیں	۳۳۲	ولی کی تعریف
		۳۳۳	خوارق عادت افعال کی مختلف قسمیں ہیں
		۳۳۳	جواز کرامت اور وقوع کرامت پر استدلال
		۳۳۵	گیارہ مخصوص کرامتوں کی قدرے تفصیل
		۳۳۸	معتزلہ کرامت اولیاء کے منکر ہیں
		۳۳۹	(وافضل البشر بعد نبینا أبو بکر الصدیق)



۴۶۸	یزید خاندان بنو امیہ کا ایک بد بخت انسان تھا
۴۶۹	یزید بدعت کے جواز اور عدم جواز میں علماء کے مابین اختلاف ہے
۴۶۹	بعض ائمہ کے نزدیک یزید ملعون اور کافر ہے
۴۷۰	عشرہ مبشرہ
۴۷۲	اہل سنت کے نزدیک مسیح علیٰ الحنفین جائز ہے
۴۷۲	نبیذ ثمر سے وضو کے جواز میں احناف سے منقول تین روایات
۴۷۳	ولی انبیاء کرام کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا
۴۷۴	موجب نبوت موجب ولایت سے افضل ہے
۴۷۴	بندہ جب تک کہ عاقل و بالغ ہو اس سے اوامر و نواہی
	ساقط نہیں ہو سکتے
۴۷۶	نصوص کو جب تک کوئی دلیل قطعی نہ ہو ظاہر پر محمول کیا جائے گا
۴۷۶	نصوص کی تردید کفر ہے
۴۷۷	معصیت کو حلال سمجھنا اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے
۴۷۹	اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور اس کے عذاب سے بے
	خوفی کفر ہے
۴۸۱	کاہن کی غیبی خبروں کو سچ جاننا کفر ہے
۴۸۲	معدوم اشاعرہ کے نزدیک شی نہیں ہے
۴۸۲	معزلہ کے نزدیک معدوم شی ہے
۴۸۳	ایصالِ ثواب قرآن و احادیث سے ثابت ہے
۴۸۳	میت کا تیج، دسواں، چالیسواں اور ہزار گول کے اعراس
	ایصالِ ثواب کی قبیل سے ہیں
۴۸۵	دعائیں قبول ہوتی ہیں
۴۸۷	قیامت کی نشانیاں برحق ہیں
۴۸۹	اجتہادی مسائل میں احتمالات
۴۹۰	مجتہد سے اجتہاد میں کبھی خطا ہو جاتی ہے
۴۹۲	انبیاء اور ملائکہ کی تفضیل کا مسئلہ

۴۴۱	انبیاء کرام کے بعد سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں پھر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں
۴۴۶	خلافت و امامت کی بھی یہی ترتیب ہے
۴۴۶	حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت میں تاخیر کی وجوہات
۴۴۷	شیعوں کے موقف کی تردید
۴۴۷	بعض ائمہ کے نزدیک روافض یہود و نصاریٰ سے بھی برے ہیں
۴۴۸	خلافت راشدہ کی مدت تیس سال ہے
۴۵۱	احکام اور حدود و شرعیہ کے نفاذ کے لیے امام کا تقرر ضروری ہے
۴۵۳	امام کا منظر عام پر رہنا ضروری ہے
۴۵۳	شیعوں کے نزدیک امام برحق حضور ﷺ کے بعد حضرت علی ہیں پھر آپ کی اولاد
۴۵۴	شیعوں کی ایک شاخ امامیہ کا موقف اور اس کی تردید
۴۵۴	(ویکون من قریش ولا یجوز من غیرہ)
۴۵۵	امام کا قرشی ہونا شرط ہے ہاشمی ہونا شرط نہیں ہے
۴۵۶	خوارج اور بعض معتزلہ کے نزدیک امام کا قرشی ہونا شرط نہیں ہے
۴۵۷	امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے
۴۵۷	شیعوں کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے
۴۵۹	امام کا اپنے معاصرین سے افضل ہونا ضروری نہیں ہے
۴۶۱	امام فتن و فوج سے معزول نہیں ہوگا
۴۶۲	فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے
۴۶۲	روایات نادرہ اور ظاہر الروایہ کسے کہتے ہیں؟
۴۶۳	ہر فاسق و فاجر کے پیچھے نماز کے جائز ہونے کا کیا مطلب ہے
۴۶۶	(ویکف عن ذکر الصحابة الا بخیر)
۴۶۶	صحابہ کرام کے فضائل قرآن و احادیث کی روشنی میں
۴۶۷	صحابہ کرام کے مابین جنگیں اخلاص اور طلب حق پر مبنی تھیں
۴۶۸	حضرت امیر معاویہ کی رفعت و عظمت



## شرف انتساب

.....(۱).....

امام اہل سنت مجدد دین و ملت، سیدی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا فاضل بریلوی کے نام  
جو اہل سنت اور اپنے تجدیدی کارناموں کی بدولت ہمیشہ زندہ اور تابندہ رہیں گے۔

.....(۲).....

استاذِ کریم بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبدالمنان صاحب اعظمی کے نام  
جو درس و تدریس، تصنیف و تالیف، فقہ و افتاء، وعظ و تبلیغ کے میدان پر  
نصف صدی سے بھی زیادہ عرصے تک چھائے رہے اور ناقابل فراموش مثالی خدمات انجام دیں۔  
(نور اللہ مرقدہ)

.....(۳).....

اپنے شفیق مہربان والدین مرحومین کے نام  
جنہوں نے مجھے حصولِ تعلیم کے لیے جامعہ اشرفیہ مبارک پور جانے کا حکم دیا  
جس کی بدولت میں آج اس خدمت کے لائق ہوا۔  
(طاب اللہ ثراہما وجعل الجنة مثواہما)



## عرض حال

”شرح عقائد“ چھٹی صدی ہجری کی ابتدائی چند دہائیوں کے مشہور و معروف امام فاضل اجل نجم الملت والدین علامہ عمر نسفی کی تصنیف کردہ کتاب ”العقائد النسفیہ“ کی ایک نہایت ہی جامع اور دقیق شرح ہے جسے اپنے وقت کے زبردست متکلم اور محقق علامہ عبدالرین تفتازانی نے اپنے شاہکار قلم سے تصنیف فرمایا ہے جسے علم کلام میں ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔

اس کتاب کی مقبولیت اور اہمیت کا واضح ثبوت یہ ہے کہ ایک طویل عرصے سے بلا تخصیص مکتبہ فکر درس نظامیہ میں یکساں طور پر داخل نصاب ہے اس کتاب میں نہایت اختصار اور جامعیت کے ساتھ اسلامی معتقدات کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ فلاسفہ، معتزلہ، جبریہ، قدریہ، شیعہ، روافض، خوارج اور دیگر گمراہ اور باطل فرقوں کے اوہام و خیالات اور مذاہب کو دلائل کے ساتھ پیش کر کے نہایت مدلل انداز میں ان کا رد و ابطال بھی کیا گیا ہے۔

یہ کتاب صرف خواہیدہ صلاحیتوں کو ہی بیدار نہیں کرتی بلکہ فکر و نظر میں جلا، مسائل کی تحقیق، قوت استدلال، خصم کے دلائل و براہین کا رد و ابطال اور نقض و معارضہ میں بے حد معاون اور مددگار ہے۔

آج سے دس سال پہلے جب اس کی تدریس کی ذمہ داری میرے سر آئی تو مجھے اس کی جامعیت کا صحیح طور پر اندازہ ہوا اور یہ محسوس ہوا کہ اس کی عبارتوں کا حل کرنا معانی اور مطالب، مالہ و معانی کا سمجھنا نہایت دشوار کام ہے۔ چند سال پڑھانے کے بعد مجھے شوق نے اکسانا شروع کیا کہ میں سلیس اردو زبان میں اختصار کے ساتھ آسان لب و لہجے میں اس کی شرح تحریر کروں لیکن اپنی بے بضاعتی اور علمی کم مائیگی کی وجہ سے اس کی جسارت نہیں کر سکا۔ پھر چند سال تک پڑھانے کے بعد شرح عقائد کی جگہ پر ملاحسن پڑھانے کا اتفاق ہوا اور پھر وہی شوق دوبارہ عود کر آیا لیکن اب کی بار میں نے ہمت نہیں ہاری جیسے جیسے پڑھاتا جاتا پڑھائے ہوئے اسباق اختصار کے ساتھ صفحہ قرطاس پر نوٹ کرتا جاتا یہاں تک کہ اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے بتدریج اس کی شرح کر ڈالا جو ”توضیحات احسن“ کے نام سے زیور طبع سے مرصع ہو کر پہلی بار منظر عام پر آئی اور دھیرے دھیرے مدارس میں پھیلتی چلی گئی۔ اساتذہ اور طلبہ نے اسے نظر استحسان سے دیکھا اور کتاب کو بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کا پہلا ایڈیشن دیکھتے ہی دیکھتے ختم ہو گیا۔ اور سال گزشتہ اس کا دوسرا ایڈیشن چھپا اور اب اس کے تیسرے ایڈیشن کے چھپنے کی باری ہے۔ ”توضیحات احسن“ کی بے پناہ مقبولیت کو دیکھتے ہوئے میرے ذہن میں ”شرح عقائد“ کی بھی شرح کا داعیہ پیدا ہوا اور اللہ تعالیٰ کی تائید اور فضل و کرم پر بھروسہ کرتے ہوئے میں نے اس کام کا عزم متکم کر لیا۔ اور سال گزشتہ اس سمت میں پیش قدمی شروع کر دی۔ فرائض کی انجام دہی کے بعد جو وقت بچتا ہے اس کام کے لیے وقف کر دیا، اور اپنی دانست میں فرصت کے لمحات کا ایک لمحہ بھی ضائع نہیں ہونے دیا۔ اساتذہ کی دعائیں اور اللہ کا فضل ہر موڑ پر شامل حال رہا اور صرف چھ ماہ اور چند ایام کی قلیل مدت میں شرح عقائد کی مکمل شرح کر ڈالی۔ اس کتاب کی افادیت کا صحیح اندازہ تو اس وقت ہو گا جب یہ کتاب چھپ کر مدارس کے باوقار اساتذہ اور طلبہ کے ہاتھوں میں



ہینے گی۔ لیکن سردست مجھے یہ کہنے میں کوئی تردد نہیں ہے کہ میں نے اپنی دانست میں اس کی عبارتوں کے حل کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی ہے۔ دقیق سے دقیق مسائل کو بھی مثالوں کی روشنی میں آسان لب و لہجے میں طلبہ کے ذہن میں اتارنے کی پوری کوشش کی ہے اور اس مشکل کتاب کو آسان بنانے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مجھے یہ کہنے میں عار نہیں ہے کہ اس کے لب و رخسار کو سنوارنے نوک و پلک درست کرنے اور اس کی زلف برہم کی مشاطگی میں کچھ کسر ضرور رہ گئی ہوگی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی عبارتوں کی تشریح و توضیح میں بھی کمی رہ گئی ہو۔ لہذا اساتذہ، علماء، فضلا اور احباب سے مخلصانہ گزارش ہے کہ اگر ایسا کچھ ہو تو ازراہ عاطفت پہلی فرصت میں کرم فرمائی کی جائے اور ایسی جگہوں کی نشاندہی ضرور کی جائے تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کر لی جائے۔

اس مقام پر صاحب نبر اس حضرت العلام حافظ محمد عبدالعزیز قدس سرہ کو بھول جانا ناقص شناسی ہوگی جن کی کتاب نبر اس کو میں نے خصوصیت کے ساتھ اپنی شرح کا ماخذ بنایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ شرح عقائد کی ایک ایسی عربی شرح ہے جسے بیشتر شارحین اور حاشیہ نگاروں نے اپنی شروحات اور حواشی کا ماخذ بنایا ہے۔ حضرت موصوف ۳۰۳۲ سال کی مختصر عمر میں ہی جوار رحمت میں پہنچ گئے لیکن اس قلیل مدت میں ہی آپ نے مختلف علوم و فنون میں ایسی وسیع کتابیں تصنیف کیں جنہیں ماخذ اور مراجع کا درجہ حاصل ہے۔ اور تحقیق اور فکری جولان گاہ میں اپنے اشہب قلم سے وہ نقوش چھوڑے ہیں جو اہل تحقیق کے لیے مشعل راہ ہیں۔ ممتاز العلماء محدث جلیل استاذ محترم حضرت علامہ الحاج عبدالشکور صاحب قبلہ شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ مبارک پور اور جامع معقول و منقول حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ روناہی کا بھی صمیم قلب سے شکر گزار ہوں جنہوں نے میری بے پناہ حوصلہ افزائی کی اور انتہائی مصروفیت کے باوجود کتاب کو ملاحظہ فرمایا اور تقریظات سے نواز کر کتاب کی اہمیت اور وقار میں اضافہ فرمایا اور ان معاونین کا بھی شکریہ ادا کروں گا جنہوں نے اپنے مرحومین کے ایصالِ ثواب کے لیے کتاب کی طباعت میں قدرے تعاون فرما کر طباعت کے بارگراں میں تخفیف کی۔

اخیر میں محب مخلص دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد کے مؤقر استاذ مولانا اظہار احمد مصباحی کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے یکسوئی کے ساتھ کتاب کی تصحیح اور پروف ریڈنگ میں اپنا قیمتی وقت صرف کیا، چلتے چلتے دارالعلوم کے ہونہار اور عزیز طلبہ اشرف نہال خیر آباد، ساجد رضا کشمیر، محمد نبیل احمد کشمیر، ذیشان احمد خیر آباد کا بھی تذکرہ ضرور کروں گا جنہوں نے لکھے ہوئے مسودے کی تبصیر میں بے پناہ محنت کی بالخصوص عزیز اشرف نہال سلمہ خیر آباد اول دن سے ہی میرے ساتھ سائے کی طرح لگے رہے اور اخیر دن تک میرے دست و بازو بنے رہے کچھ اور طلبہ نے بھی کسی نہ کسی جہت سے ہاتھ بٹایا ہے، اللہ تعالیٰ سب کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کا مستقبل روشن سے روشن فرمائے، اور اس فقیر کو مزید خدمت دین کی توفیق عطا فرمائے اور اس دینی خدمت کو میرے اور میرے والدین مرحومین کے لیے ذریعہ نجات بنائے۔

بدر الدینی الرضوی المصباحی

خادم التدریس دارالعلوم عربیہ، اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد (یوپی)

Mob:-9415291341

## تقریظ جلیل

ممتاز العلماء محدث جلیل استاذ الاساتذہ حضرت علامہ  
عبد الشکور صاحب قبلہ شیخ الحدیث الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ (متوفی ۷۹۱ھ) متکلمین علما میں ایک منفرد اور ممتاز حیثیت کے مالک ہیں۔ علوم عقلیہ و نقلیہ میں آپ کا پایہ کافی بلند ہے۔ علامہ کفوی کے بقول ”میر سید شریف جرجانی تصنیف و تالیف میں علامہ سعد الدین تفتازانی کے دریائے تحقیق میں غوطہ زن ہو کر ان کے علمی افادات سے موتیاں نکالتے تھے۔“ آپ کی علمی مہارت اور فنی حذاقت کی ایک روشن دلیل یہ ہے کہ آپ کی تصنیف کردہ کئی کتابیں دینی مدارس کے مروجہ نصاب میں ایک طویل عرصے سے داخل درس ہیں، جن میں علم کلام میں لکھی گئی آپ کی شاہ کار تصنیف شرح عقائد بھی داخل ہے، جس میں اسلامی معتقدات کو عقلی اور نقلی دلیلوں سے ثابت کیا گیا ہے اور فرقہ بے ضالہ کا رد بلج کیا گیا ہے۔

شرح عقائد کی اہمیت و معنویت اور اس کے بعض اذوق اور مشکل مباحث کے پیش نظر عربی اور اردو زبان میں اس کی معتد شرحیں لکھی گئی ہیں ”تہذیب الفرائد شرح اردو شرح العقائد“ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جسے عزیز القدر مولانا بدر الدجی مصباحی نے بڑی عرق ریزی اور محنت و مشقت سے لکھا ہے۔ متعدد مقامات سے ہم نے کتاب کو دیکھا اور جو کچھ بھی دیکھا۔ اسے عمدہ اور مفید پایا۔ مغلق عبارات کی تشریح علمی اسلوب میں کی گئی ہے اور مشکل مسائل کی بڑی عالمانہ تفہیم کی گئی ہے۔ کتاب کو مفید اور آسان بنانے کی بھرپور کوشش کی گئی ہے۔

مولانا بدر الدجی مصباحی زید مجدد ہمارے جامعہ اشرفیہ کے قابل فخر تلامذہ میں سے ہیں۔ درس و تدریس کے میدان میں کافی تجربہ رکھتے ہیں اور کافی لیاقت و صلاحیت کے مالک ہیں۔ اس سے پہلے ”توضیحات احسن“ کے نام سے ملاحسن کی ایک کامیاب شرح لکھ چکے ہیں۔

اس دینی و علمی کاوش پر ہم مولانا کو صمیم قلب سے مبارک باد پیش کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کو صحت و سلامتی سے رکھے اور زیادہ سے زیادہ خدمت دین اور خدمت علم کی توفیق بخشے اور اس کتاب کو اہل علم کے درمیان مقبول بنائے۔ آمین۔ بحاجہ النبی الامین الکریم علیہ وعلی آلہ افضل الصلوٰۃ واکمل التسلیم۔

عبد الشکور عفی عنہ

۴ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۵ھ

الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ



## تقریظ جلیل

جامع معقول و منقول جبر العلوم والفنون حضرت علامہ  
مفتی شبیر حسن صاحب رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ روناہی، فیض آباد، یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

اما بعد! ”شرح عقائد“ عقائد نسفیہ کی ایک نہایت ہی دقیق جامع اور معیاری شرح ہے۔ تقریباً آدھی کتاب معقولات پر مشتمل ہے۔ حضرات علمائے کرام اور طلبہ عظام اس سے بخوبی واقف ہیں علم کلام میں یہی ایک کتاب درس نظامیہ کے نصاب میں داخل رہ گئی ہے۔

پیش نظر کتاب ”تہذیب الفرائد“ اردو زبان میں اس کی ایک نہایت ہی اہم اور معیاری شرح ہے۔ اپنوں کے قلم سے لکھی گئی شرح عقائد کی کوئی اردو شرح اب تک فقیر کی نظر سے نہیں گزری۔ محب گرامی حضرت مولانا بدر الدجی الرضوی المصباحی صدر المدرسین دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد نے یہ عظیم کارنامہ انجام دے کر طلبہ علوم اسلامیہ پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ فقیر نے اس کتاب کے ابتدائی کچھ حصے بنظر غائر دیکھے، بہت ہی اہم معلومات پر مشتمل پایا۔ شکوک و شبہات کو دفع کرتے ہوئے مباحث کی تصریحات و توضیحات بہت عمدہ اور حسین پیرائے میں فرمایا ہے، نہ تو ایجاز ہے اور نہ ہی اطناب ہے۔ درحقیقت یہ کتاب اہل علم اور اصحاب ذوق کے لیے ایک قیمتی سرمایہ اور اہم معلومات پر مشتمل ایک علمی خزانہ ہے۔

اس سے پہلے مولانا موصوف زیدت عنایت کی کتاب ”توضیحات احسن“ شرح اردو ملا حسن منظر عام پر آچکی ہے اور علما اور طلبہ میں مقبولیت حاصل کر چکی ہے۔ مولیٰ تعالیٰ موصوف گرامی کی اس شرح کو بھی مقبولیت بین العلماء و طلبہ سے سرفراز فرمائے اور انھیں مزید خدمت دینیہ کی توفیق عطا فرمائے اور اسے ان کے لیے دارین کی برکتوں کا سبب اور ذریعہ نجات بنائے۔ آمین۔

بجاہ حبیبہ الکریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

فقط محتاج دعا

شبیر حسن رضوی

الجامعۃ الاسلامیہ

قصبہ روناہی، ضلع فیض آباد، یوپی

صاحب عقائد نسفی

## نجم الملت والدین امام الہمام علامہ عمر نسفی

بقلم: مولانا اظہار احمد مصباحی، استاذ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، منو

آپ کی کنیت ابو حفص ہے اور نام و نسب یہ ہے: ”عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نسفی ترکستان کے شہر ”نسف“ میں جسے ”نخشہ“ بھی کہا جاتا ہے ۳۶۱ھ میں آپ کی ولادت ہوئی آپ اپنے زمانے کے امام، فاضل اجل، اصولی، مکلم، ادیب اور زبردست محدث اور مفسر بھی تھے اور مشہور ائمہ حفاظ میں سے تھے علم لغت نحو و صرف پر بھی آپ کو کمال اور دسترس حاصل تھی اور فقہ پر بھی کامل عبور رکھتے تھے۔

آپ نے وقت کے منتخب و حید عصر اساتذہ اور مشائخ سے تعلیم حاصل کی فقہ کی تعلیم بالخصوص ابوالیسر محمد بن محمد بن عبد الکریم بن موسیٰ متوفی ۴۹۳ھ سے حاصل کی۔

آپ عوام و خواص میں یکساں مقبول تھے آپ کی درس گاہ علم و فن سے صرف انسان ہی نہیں اجڑے بھی اکتساب فیض کرتے تھے اس لئے آپ کو مفتی الثقلین بھی کہا جاتا ہے وقت کے جلیل القدر علماء، ائمہ اور فقہاء آپ کے فتاویٰ پر بغیر کسی تردد کے مہر تصدیق ثبت کرتے تھے۔

فقہ و تفسیر تاریخ و سیر اور دیگر علوم و فنون میں آپ نے تقریباً ایک سو کی تعداد میں نہایت وقیع مبسوط اور مستند کتابیں تصنیف فرمائیں۔ آپ کی تصانیف میں ”التیسیر فی علم التفسیر“ کو فن تفسیر کی کتابوں میں خصوصی مقام حاصل ہے جس کا شمار تفسیر کی کتب مبسوط میں ہوتا ہے: ”قند فی علماء سمرقند“ علم تاریخ میں آپ کی بے نظیر کتاب مانی جاتی ہے۔ جو بیس ضخیم جلدوں میں سیکڑوں صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ ”الأشعار بالمختار من الأشعار“ بھی آپ کی ایک نہایت ہی وقیع تصنیف ہے، یہ بھی چوبیس ضخیم جلدوں میں بتائی جاتی ہے۔ آپ کی ایک کتاب ”المنظومة“ بھی ہے جو علم فقہ میں نظم کی گئی پہلی کتاب ہے۔ علم کلام میں لکھی گئی آپ کی کتاب ”العقائد النسفیة“ کی جامعیت کا اندازہ آپ یوں لگا سکتے ہیں کہ وقت کے نابغہ روزگار علمائے اس پر حواشی اور شروحات لکھیں۔ جن میں علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ والرضوان کی شرح عقائد ایک طویل عرصے سے درس نظامیہ میں داخل نصاب ہے اور علم کلام میں ایک نہایت ہی دقیق اور جامع کتاب ہے۔

بعض علما مثلاً محمد بن عبد الباقی زر قانی ماکو نے المواہب اللدنیۃ کی شرح میں خصائص امت محمدیہ کی بحث میں تحریر کیا ہے کہ عقائد نسفی جس کی شرح علامہ سعد الدین تفتازانی نے تحریر کی ہے وہ علامہ عمر نسفی کی تصنیف نہیں ہے بلکہ وہ ابو الفضل محمد بن محمد بن محمد جو رہاں حنفی نسفی کے نام سے مشہور ہیں ان کی تصنیفات سے ہے۔



لیکن صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں کہ عقائد نسفی شیخ ابو حفص عمر نسفی کی ہی تصنیفات سے ہے۔ آپ کے قول کی تائید صاحب شرح عقائد علامہ سعد الدین تفتازانی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جسے آپ نے شرح عقائد میں تحریر فرمایا ہے۔  
”وان المختصر المسمی بالعقائد للامام الہمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر نسفی اعلى الله درجته في دار السلام.“

آپ نہایت ہی ذہین طباع اور حاضر دماغ بھی تھے ملا علی قاری نے آپ سے منسوب ایک علمی لطیفہ نقل فرمایا ہے۔  
آپ مکہ المکرمہ تشریف لے گئے اتفاق سے ان دنوں وہاں پر صاحب کشف علامہ زرخش بھی موجود تھے علامہ عمر نسفی ان سے ملنے ان کی قیام گاہ پر پہنچے اور دروازے پر دستک دی زرخش نے اندر سے پوچھا ”من بالباب“ دروازے پر کون ہے؟  
آپ نے جواب دیا ”عمر“ زرخش نے کہا ”انصرف“ منصرف ہو جا۔ یعنی واپس جا، آپ نے فرمایا ”عمر لا ینصرف“ عمر منصرف نہیں ہوتا۔ زرخش نے جواب دیا: ”اذانک صرف“ جب نکرہ بنا دیا جاتا ہے تو منصرف ہو جاتا ہے۔

درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اساتذہ اپنے معنوی فرزندوں سے جانے جاتے ہیں اس رو سے آپ پر نظر ڈال لے تو صاحب ہدایہ جیسی ہستیاں آپ کے تلامذہ میں داخل ہیں جنہیں ولایت علم و فضل پر کشور کشائی کا ملکہ حاصل تھا۔  
تقریباً ۷۶ سال تک آسمان علم و فضل پر دین و ملت کا یہ روشن ستارہ پوری آب و تاب کے ساتھ چمکتا اور دکتا رہا۔ لیکن  
پنج شنبہ کی رات ماہ جمادی الاول ۵۳۷ھ میں سمرقند کے افق میں اچانک غروب ہو گیا۔ فقیہ والا قدر اور مقبول عصر سے آپ  
کی تاریخ وصال نکلتی ہے۔

بعد وصال کسی نے آپ کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ قبر میں منکر نکیر کے سوالات کا مرحلہ کیسے طے ہوا تو آپ نے فرمایا  
کہ حق تعالیٰ نے میری روح لوٹائی اور منکر نکیر نے سوالات کیے تو میں نے ان سے کہا کہ تمہارے سوالات کے جوابات میں نظم  
میں دوں یا نثر میں تو انھوں نے کہا نظم میں تو میں نے کہا:

ونبی محمد مصطفاه  
اسأل الله عفوه و عطاہ

ربی الله لا اله سواہ  
ودینی الاسلام و فعلی زمیم



## شارح عقائد نسفی

علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۱۲ھ - ۷۹۱ھ)

مولانا محمد ساجد رضا مصباحی، استاذ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف ضلع اوریا یوپی

شرح عقائد نسفی کے مصنف حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی (۷۱۲ھ - ۷۹۱ھ) عبقری شخصیت کے حامل، اصول و فروع کے شاعر، نحو صرف، معانی و بیان اور حکمت و فلسفہ کے امام تھے۔ ماہ صفر ۷۱۲ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔ شیوخ و اساتذہ: آپ کی تعلیم کے ابتدائی دور میں حضرت علامہ عضد الدین ابجدی رحمۃ اللہ علیہ کی درس گاہ کا شہرہ تھا، مختلف علوم و فنون کی تحصیل کے لیے طلبہ آپ کی بارگاہ میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ حضرت علامہ سعد الدین تفتازانی بھی آپ کے حلقہ درس میں حاضر ہوئے، طالب علمی کے ابتدائی دور میں علامہ تفتازانی نہایت کند ذہن تھے، آپ اپنے ہم درس طلبہ میں سب سے غبی اور کمزور سمجھے جاتے تھے، لیکن آپ اپنی ذہنی کمزوری اور غباوت سے مایوس نہیں تھے بلکہ مسلسل محنت و مشقت کے ساتھ تحصیل علم میں مصروف تھے، اسی درمیان ایک واقعہ پیش آیا جس نے علامہ تفتازانی کی قسمت کا ستارہ چمکادیا اور علامہ ابجدی کی درس گاہ کا سب سے کمزور طالب علم، علم و فضل کے آسمان پر آفتاب و ماہتاب بن کر جگمگانے لگا۔ شذرات الذہب میں اس واقعے کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔

ایک دن علامہ تفتازانی تنہائی میں مصروف مطالعہ تھے، اسی درمیان آپ کے حجرے میں ایک اجنبی شخص داخل ہوئے اور کہا: سعد الدین اٹھو، چلو سیر و تفریح کریں۔ آپ نے فرمایا: میں سیر و تفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا۔ میں مسلسل مطالعہ اور پیہم جدوجہد کے باوجود اپنے اسباق کو سمجھ نہیں پاتا، اگر میں سیر و تفریح کرنے لگوں تو کیا حال ہوگا؟ دوبارہ پھر وہی شخص وارد ہوئے اور آپ سے سیر کے لیے چلنے کو کہا، آپ نے وہی جواب دیا۔ تیسری بار پھر وہی اجنبی حاضر ہوئے اور سیر و تفریح کے لیے کہا تو آپ ناراض ہو گئے اور فرمایا: تم کوئی احمق معلوم ہوتے ہو، میں نے تم سے کہہ دیا کہ میں سیر و تفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، تو اس اجنبی شخص نے کہا: آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں۔ اتنا سنا تھا کہ آپ گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوئے اور خالی قدم ہی اجنبی کے ساتھ چل پڑے، شہر کے باہر درختوں کے جھنڈ میں ایک مقام پر پہنچے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چند اصحاب کے ساتھ تشریف فرما تھے۔ علامہ تفتازانی کو دیکھ کر سرکار نے تبسم فرمایا اور ارشاد فرمایا: میں نے تمہیں بار بار بلایا لیکن تم نہیں آئے۔ آپ نے سرکار کی بارگاہ میں عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے قطعی علم نہیں تھا کہ آپ مجھے یاد فرما رہے ہیں، آپ خوب جانتے ہیں میں غباوت ذہنی کا شکار ہوں اور اسی کے سبب میں نے ان سے عذر کیا۔ سرکار صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنا منہ کھولو، آپ نے حکم کی تعمیل کی، سرکار صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے منہ میں اپنا لعاب مبارک ڈال دیا، آپ کے لیے دعائے خیر فرمائی اور فتح و نصرت کی بشارت سناتے ہوئے واپس ہونے کا حکم دیا۔ دوسرے دن جب علامہ تفتازانی درس گاہ میں حاضر ہوئے تو



دورانِ درس متعدد غیر معمولی سوالات کر ڈالے، رفقائے درس نے سمجھا کہ یہ معمولی سوالات ہیں، کیوں کہ وہ علامہ تفتازانی کے معیار ذہن سے واقف تھے۔ لیکن جب علامہ عضد الدین ابجدی نے ان سوالات کو سنا تو روپڑے اور نرمایا کہ تمھاری کیفیت مجھے معلوم ہو گئی ہے، تم جو کل تھے آج وہ نہیں ہو، پھر اپنی جگہ سے اٹھے اور علامہ کو اپنی جگہ بٹھایا۔

یہ پہلی درس گاہ تھی جہاں سے علامہ تفتازانی نے متعدد علوم و فنون میں دسترس حاصل کی، اس کے علاوہ آپ نے حضرت علامہ ضیاء الدین عبد اللہ بن سعد اللہ بن محمد بن عثمان القزوينی، علامہ قطب الدین بن محمد الرازی، علامہ احمد بن عبد الوہاب الوتوسی کے خرمین علم و فضل سے بھی خوشہ چینی کی۔

**تلامذہ:** علامہ سعد الدین تفتازانی (۷۱۲ھ - ۷۹۱ھ) کے فضل و کمال کا جب چہار جانب شہرہ ہوا تو طالبانِ علوم نبویہ کے قافلے مختلف بلاد و امصار سے آپ کی درس گاہ میں کشاں کشاں آنے لگے۔ آپ کے چشمہ علم و فضل سے بے شمار تشنگانِ علوم و فنون نے سیرابی حاصل کی اور علوم و فنون کے در شہوار بن کر چمکے، بطور نمونہ چند نام یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

(۱) علامہ حسام الدین علی بن محمد ایپوردی (۲) برہان الدین حیدر بن محمد ابراہیم شیرازی (۳) علاء الدین ابوالحسن علی بن مصلح الدین موسیٰ بن ابراہیم رومی (۴) یوسف جمال الدین حلاج ہروی شافعی (۵) فتح اللہ بن عبد اللہ شروانی (۶) علاء الدین محمد بن محمد بن محمد بن محمد بخاری عجمی حنفی (۷) حیدر بن احمد بن ابراہیم ابوالحسن رومی حنفی رفاعی (۸) علاء الدین بن علی القوجھصاری۔  
**تصانیف:** علامہ سعد الدین تفتازانی کی ہمہ جہت علمی شخصیت کا اندازہ متعدد علوم و فنون پر مشتمل آپ کی شاہکار تصانیف سے بھی لگایا جاسکتا ہے۔ علامہ تفتازانی کی تصانیف کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ انھیں ہر زمانے میں اہل علم و دانش نے قبولیت کی نگاہ سے دیکھا اور درس گاہوں میں تدریس کے لیے ان کا انتخاب کیا۔ ذیل کے سطور میں ہم آپ کی چند معروف تصانیف کے اسما ذکر کرتے ہیں۔

(۱) شرح العضد (۲) شرح التلخیص (مطول) (۳) التلویح فی شرح التنقیح (۴) شرح العقائد النسفیہ (۵) الارشاد فی النحو (۶) تہذیب المنطق والكلام (۷) حاشیۃ الکشاف (۸) شرح الرسالة الشمسیہ (۹) شرح تنقیح (۱۰) مقاصد الکلام (۱۱) شرح تلخیص المفتاح [مختصر] (۱۲) شرح الکشاف۔

**شرح عقائد نسفی:** علامہ سعد الدین تفتازانی کی مقبول ترین تصنیف اور علم کلام کی مقبول و معتمد کتاب ہے، جس میں انھوں نے خاص طور سے اہل سنت و دیگر فرق باطلہ کے مابین اختلافی مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے، اور ناقابل تردید دلائل سے اہل سنت کے معتقدات کو ثابت کر کے فرق باطلہ کے گمراہ کن نظریات کی تردید بلیغ فرمائی ہے۔ شرح عقائد کی قبولیت عام کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اپنے اپنے زمانے کے کبار علما نے اس کی بیس سے زائد شروح اور حواشی تحریر کیے، علامہ جلال الدین سیوطی اور ملا علی قاری نے شرح عقائد میں زیر استدلال احادیث کی تخریج کی۔

**وفات:** علامہ سعد الدین تفتازانی کی وفات صحیح ترین قول کے مطابق ۲ محرم الحرام ۷۹۱ھ دوشنبہ کے دن ہوئی۔

**مصادر و مراجع:** (۱) - الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیہ، (۲) - مقدمہ ابن خلدون (۳) - النبراس (۴) - کشف الظنون عن اسامی الكتب والفنون (۵) الدر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة۔

## صاحب تہذیب الفرائد مولانا بدر الدجی الرضوی المصباحی (خود نوشت)

خلیل آباد سے ۴۰ کلومیٹر کے فاصلہ پر شمال کی طرف بوڑھی راپتی ندی کے کنارے ایک گاؤں مہندو پار آباد ہے وہیں پر ۱۹۶۵ء کے درمیانی ماہ و سال کی کسی تاریخ میں ایک متوسط دین دار گھرانے میں میری پیدائش ہوئی۔

نام و نسب: - بدر الدجی الرضوی المصباحی ابن الحاج عبد الحمید ابن الحاج دین محمد ابن ظہور احمد ابن سدی (سید علی یاسعد علی) والد صاحب متوفی ۵ اپریل ۲۰۱۲ء بروز جمعرات سادگی پسند طبیعت کے ایک نہایت ہی محنتی اور جفاکش آدمی تھے۔ ایام طفولیت میں ہی ماں کے سائے سے محروم ہو جانے کی بنا پر سوتیلی ماں کی کرم فرمایوں سے نہایت صبر آزمائیاں سے دوچار رہے۔ دوسروں کے گھروں میں مزدوری پر کر گھر (کپڑا بننے کا کارخانہ) چلاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر بھروسہ کرتے ہوئے کسب معاش میں پوری دلجمعی کے ساتھ لگے رہے۔ اللہ نے فضل فرمایا پھر اپنی حلال کمائی کی برکت سے گاؤں کی شمالی سمت میں ایک سنان اور غیر آباد جگہ پر رہائش کے لیے ایک قطعہ اراضی خریدی اور دو کمرے اور ایک برآمدے پر مشتمل ایک چھوٹا سا آشیانہ بنایا انھیں ایام میں سدھارت نگر میں واقع ”بھٹیاں“ نام کے ایک گاؤں میں اپنی رفیقہ سفر حیات کا انتخاب کرتے ہوئے شادی بھی کی والدہ مرحومہ متوفیہ ۱۵ اگست ۲۰۰۵ء بھی سادہ طبیعت کی ایک سیدھی سادی نیک اور شریف خاتون تھیں، کسب معاش بچوں کی تعلیم و تربیت میں والد صاحب کے ساتھ لگی رہیں۔ والدین کریمین کی شبانہ روز مسائی سے معاشی حالات میں بتدریج سدھار ہوتا گیا۔

تعلیم و تربیت: - ابتدائی تعلیم گھر سے متصل دارالعلوم عزیزیہ اہل سنت شمس العلوم سے حاصل کی پھر فارسی اور ابتدائی عربی، نحو صرف کی کتابیں گاؤں سے جانب مغرب تین کلومیٹر کے فاصلے پر واقع دارالعلوم احمدیہ معراج العلوم دھرم سنگھوا بازار میں مولانا علی احمد بک عزیزی اور دیگر اساتذہ سے پڑھیں اسی دوران بذریعہ مکتوب شہزادہ اعلیٰ حضرت حضور مفتی اعظم ہند علیہ الرحمۃ والرضوان کے حلقہ ارادت میں شامل ہوا اور آپ سے بیعت کی۔ پھر گاؤں کے مصباحی علما کی پہلی کھیپ بالخصوص مولانا الحاج نظام الدین مصباحی ناظم اعلیٰ دارالعلوم عزیزیہ اہل سنت شمس العلوم کے ایما اور والدین کریمین کے حکم اور خواہش پر مولانا موصوف کے ہمراہ از ہر ہند جامعہ اشرفیہ مبارک پور میں بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبدالمنان صاحب علیہ الرحمۃ والرضوان کے دور صدارت میں ۱۹۸۰ء میں داخلہ لیا اور یہ صرف میری نہیں بلکہ میرے پورے خانوادے میں اعلیٰ مذہبی اور عصری تعلیم کا باعث بنا۔ ماورائی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی آب و ہوا اس آئی اور گھر کی خاموش فضاؤں میں مذہبی تعلیم و تربیت کی خوش گوار ہوائیں بہنے لگیں اور کچھ ہی دنوں میں اس کے پاکیزہ اثرات دکھائی پڑنے لگے۔

عقد مسنون: - ۱۹۸۳ء سے پہلے پیر بازار مہراج گنج میں بہشت النساء بنت الحاج محمد محصل کے ہمراہ میرا عقد مسنون ہوا اور ۱۹۸۳ء میں رخصتی عمل میں آئی، اہلیہ صوم و صلوة کی پابند انتہائی سادہ مزاج ایک شریف الطبع اور پورے طور پر ایک گھریلو خاتون ہیں بچوں پر بے حد شفیق اور مہربان ہیں۔

فراغت: - عرس عزیزی کے پر مسرت اور مبارک و مسعود موقع پر ۱۹۸۵ء میں وقت کے اکابر علما اور مشائخ کے مقدس ہاتھوں سے



دستار فضیلت حاصل کی اور دورانِ تعلیم عربی و فارسی بورڈ کے امتحانات منشی، مولوی، عالم، کامل، فاضلِ دینیات، فاضلِ طب بھی پاس کئے۔  
**قابل ذکر اساتذہ:-** بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبدالمنان صاحب اعظمی مبارک پور، محدث کبیر علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب گھوسی، شیخ القرآن حضرت علامہ عبداللہ خاں صاحب عزیزی، حضرت علامہ عبدالشکور صاحب پلامول، بہار، حضرت علامہ اسرار احمد صاحب مبارک پور، حضرت علامہ نصیر الدین صاحب بہار، حضرت علامہ یحییٰ اختر صاحب مصباحی، حضرت علامہ افتخار احمد صاحب گھوسی، حضرت علامہ مفتی نظام الدین رضوی، حضرت علامہ اعجاز احمد صاحب مبارک پور، حضرت قاری ابوالحسن صاحب مبارک پور۔  
**تدریسی و تبلیغی خدمات:-** سال فراغت پورا کرنے کے بعد رفیقِ درس مولانا عرفان احمد قادری کے ایما پر تدریسی فرائض انجام دینے کے لئے ۳۰ روپے ماہانہ مشاہرے پر مدرسہ حنفیہ لطیفیہ رانی گنج، بازار امٹھی حاضر ہوا، تعلیم و تعلم کا ماحول نہ ملنے کی بنا پر صرف دو ماہ کا عرصہ گزار کر گھر واپس چلا آیا اور پھر مادرِ علمی جامعہ اشرفیہ مبارک پور حاضر ہوا، عزیز ملت حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب جامعہ اشرفیہ مبارک پور اور ناظم اعلیٰ حضرت علامہ الحاج محمد شفیع صاحب کے حکم سے جامعہ کے شعبہ تبلیغ و ارشاد سے منسلک ہو گیا۔ پھر ۱۹۸۷ء میں دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد کی مجلس منتظمہ کے صدر مخیر قوم و ملت جناب الحاج اقبال احمد صاحب متوفی ۲۸ فروری ۲۰۱۳ء کے اصرار پر خیر آباد حاضر ہوا اور دارالعلوم کے شعبہ عالیہ میں نائب عالیہ کے عہدہ پر میرا تقرر ہوا، پھر ۲۰۰۲ء میں دارالعلوم کی موجودہ انتظامیہ نے حضرت علامہ الحاج مفتی ظہیر حسن صاحب مدظلہ العالی کے صدر المدرسین کے منصب سے ریٹائرڈ ہونے کے بعد پرنسپل کی خالی جگہ پر مجھے نامزد کیا۔ اور اس وقت سے لے کر تاحال حسب استطاعت شب و روز میں اپنے فرائض کی انجام دہی میں لگا ہوا ہوں۔

**تصنیفی خدمات:-** (۱) فضیلت رمضان (۲) "مخزن طب"، مختلف اشاعتی اداروں سے اس کتاب کے متعدد ایڈیشن شائع ہوئے۔ (۳) "زاد الحرمین" نہایت آسان انداز میں اس کتاب میں حج کے طریقے اور مسائل بتائے گئے ہیں اب تک اس کتاب کے دو ایڈیشن شائع ہوئے۔ (۴) "توضیحات احسن شرح اردو ملا حسن" تمام مدارس کے طلبہ اور اساتذہ میں اس کتاب کو بے حد مقبولیت حاصل ہوئی اور تین سال کے وقفے میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہو کر قریب الختم ہے۔ (۵) "تہذیب الفرائد" یہ شرح عقائد کی مکمل شرح ہے جس میں کتاب کے معانی اور مفہیم کو مختصر آسان اور جامع انداز میں طلبہ کے ذہن میں اتارنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کتاب بھی انشاء اللہ مقبولیت حاصل کرے گی۔ ان کتابوں کے علاوہ مختلف موضوعات پر مضامین بھی لکھے گئے جو متعدد ماہ ناموں میں شائع ہوئے۔  
 بچے اور بچیاں:- چار لڑکے اور تین لڑکیاں ہیں۔ ایک لڑکا محمد ابراہیم پید اہوتے ہی اللہ کو پیارا ہو گیا۔

**لڑکوں کے نام یہ ہیں:-** (۱) محمد طہرانی (بی ٹیک) (۲) حافظ محمد یزدانی زیر تعلیم جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۳) راشد افضل زیر تعلیم ایم۔ ایس۔ آئی۔ گورکھ پور۔ (۴) فرحان غزالی چند سال کا ہے ایک متنبی لڑکا حافظ محمد زرقانی بھی ہے جو ان دنوں ممبئی میں تدریسی فرائض کی انجام دہی میں لگا ہوا ہے۔

**بچیوں کے نام یہ ہیں:-** (۱) "عصمت رضوی" عزیزی رضی اللہ عنہا ابن محمد مرتضیٰ سنی بزرگ بڑہرا سنت کبیر نگر کے ہمراہ نومبر ۲۰۱۰ء میں شادی ہوئی، ایک نواسہ محمد سلیم اختر بھی ہے جو ایک سال کا ہو گیا ہے۔ (۲) "ثروت رضوی" کلیۃ البنات امجدیہ گھوسی سے فضیلت اور تخصص کا نصاب پورا کیا ہے اس وقت درس نظامیہ کی پختی کتابوں کا درس دے رہی ہے۔ (۳) "نصرت رضوی" سب سے چھوٹی بچی ہے یہ درجہ اعدادیہ کلیۃ البنات الامجدیہ گھوسی میں زیر تعلیم ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کی عمر میں برکتیں عطا فرمائے اور اپنے حفظ و امان میں رکھے۔ (آمین)

بدر الدجی الرضوی المصباحی

خادم التدریس دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد

## ایصالِ ثواب

مندرجہ ذیل حضرات نے اپنے مرحومین کے ایصالِ ثواب کے لیے کتاب کی طباعت میں قدرے تعاون کیا ہے، اللہ تعالیٰ انہیں اپنے جوار رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔ آمین۔

- (۱)--- جناب الحاج اقبال احمد صاحب، سابق ناظم اعلیٰ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد  
برائے ایصالِ ثواب۔ جناب الحاج اقبال احمد صاحب، متوفی ۲۰۱۳ء و حجن شاکرہ خاتون مرحومہ خیر آباد  
برائے ایصالِ ثواب۔ الحاج محمد لیس صاحب مرحوم / حجن فاطمہ خاتون مرحومہ، خیر آباد  
(۲)--- محب محترم حضرت مولانا خورشید احمد صاحب، ایس کے نگر، یو پی،

- صدر المدر سین مدرسہ نظام الاسلام، شہر جھابوا (ایم پی)  
برائے ایصالِ ثواب۔ الحاج تیج علی خان صاحب مرحوم، کھجوری، ایس کے نگر  
(۳)--- جناب عبدالغفور صاحب نظامی، شہر جھابوا (ایم پی)

- برائے ایصالِ ثواب۔ الحاج عبدالرحمن صاحب مرحوم / آمنہ بی مرحومہ، جھابوا (ایم پی)  
(۴)--- جناب محمد ایوب خان صاحب، شہر جھابوا (ایم پی)

- برائے ایصالِ ثواب۔ احمد خان صاحب مرحوم / کلثوم بی مرحومہ، جھابوا (ایم پی)  
(۵)--- محترمہ زلیخا خاتون صاحبہ، ہیڈ معلمہ شعبہ نسواں، دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد  
برائے ایصالِ ثواب۔ الحاج شفیق احمد صاحب اشرفی مرحوم متوفی ۲۰۱۰ء / حجن شہید النساء مرحومہ متوفیہ ۲۰۱۱ء  
حیدر آباد، مبارک پور، اعظم گڑھ

- (۶)--- حضرت مولانا الحاج عبدالمصطفیٰ صاحب، صدر المدر سین مدرسہ انوار العلوم، جین پور  
برائے ایصالِ ثواب۔ الحاج محمد یسین صاحب و حجن مرحومہ، مہندوپار، سنت کیبرنگر

- (۷)--- جناب قاری انجم حسن صاحب استاذ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد  
برائے ایصالِ ثواب۔ عبدالعلیم مرحوم / زیب النساء مرحومہ، خیر آباد

- (۸)--- ماسٹر عدیل احمد صاحب، استاذ مدرسہ عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد  
برائے ایصالِ ثواب۔ کنیز فاطمہ مرحومہ متوفیہ ۲۰۱۳ء

- (۹)--- جناب ماسٹر پرویز شاہدی صاحب، مبارک پور۔ برائے ایصالِ ثواب قمر النساء مرحومہ متوفیہ ۱۹۷۴ء



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته۔  
ترجمہ: ساری تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو اپنی ذاتِ عظیم اور صفاتِ کاملہ میں یکتا ہے، جو اپنی صفاتِ رفعت و جلالت میں نقص کی آمیزش اور علامتوں سے پاک و صاف ہے۔

تشریح:

الحمد لله المتوحد: حمد پر جوامِ تعریف داخل ہے وہ جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی، لامِ تعریف جو بھی ہو دونوں کا حاصل اور مال ایک ہی ہے۔ اگر جنسی ہے تو مدخول سے حمد کی ماہیت اور حقیقت مراد ہوگی، اور اگر استغراقی ہے تو حمد کے افراد مراد ہوں گے۔ چوں کہ ماہیت اور افراد میں تلازم پایا جاتا ہے، جہاں ماہیت پائی جاتی ہے وہاں اس کے افراد بھی پائے جاتے ہیں، اور جہاں افراد کا تحقق ہوتا ہے وہاں ماہیت بھی تحقق ہوتی ہے۔ لہذا لامِ تعریف اگر جنسی ہوگا تو الحمد لله کا معنی مطابقی ہوگا، ماہیۃ الحمد متحقق لله تعالیٰ۔ اور معنی التزامی ہوگا کل فرد من افراد الحمد متحقق لله تعالیٰ، اور اگر لامِ تعریف استغراقی ہوگا تو الحمد لله کا معنی مطابقی ہوگا کل فرد من افراد الحمد متحقق لله تعالیٰ، اور معنی التزامی ہوگا ماہیۃ الحمد متحقق لله تعالیٰ، لہذا لامِ تعریف استغراقی ہو یا جنسی، دونوں کا مرجع و حاصل ایک ہی ہے۔  
بعض محققین کا یہ بھی قول ہے کہ لامِ عہد کے لیے ہے اور مدخول سے مراد وہ حمد ہے جو ذاتِ واجب تعالیٰ نے خود اپنے لیے کی ہے۔

حمد کی تعریف: اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا، خواہ یہ تعریف نعمت کے بدلے میں ہو یا نعمت کے بدلے میں نہ ہو بشرطیکہ تعریف بغرض تعظیم ہو، استہزا کے لیے نہ ہو۔  
اختیاری کی قید سے مدح حمد سے خارج ہو جاتی ہے اور متعلق میں عمومیت سے شکر حمد سے خارج ہو جاتا ہے، اس لیے کہ شکر ہمیشہ نعمت کے بدلے میں ہی ہوتا ہے۔

تسمیہ کے بعد تحمید اور تسلیہ سے کتاب شروع کرنے کی وجہ:

شارح نے احادیث پر عمل کرتے ہوئے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد تحمید اور تسلیہ (دروود) سے شروع کیا ہے۔ حدیثیں یہ ہیں:  
(۱) - کلُّ امرئ ذی بالٍ لا یبدأ فیہ ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع "رواہ الحافظ عبد القادر عن ابی سلمة عن

ابی ہریرۃ بسند حسن۔

(۲) - کلُّ کلامٍ لا یبدأ فیہ بالحمد لله فهو اجذم "رواہ ابو داؤد و نسائی۔

(۳) - کلُّ کلامٍ لا یبدأ فیہ بالصلوة علیٰ فهو اقطع "رواہ ابو موسیٰ المدینی۔

ابتدائی ان احادیث مرویہ میں کوئی تعارض اس وجہ سے نہیں ہے کہ ساری حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے، یا تسمیہ میں ابتداء حقیقی اور تحمید اور تسلیہ میں ابتداء اضافی مراد ہے۔  
شارح نے اقتداء بالقرآن کی غرض سے تسمیہ کو تحمید پر مقدم کیا ہے، اور اس تقدیم پر سلف کا اجماع بھی ہے۔

اسم جلال ”اللہ“ کی لفظی تحقیق: کلمہ جلالت کی اصل میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا قول یہ ہے کہ اللہ اصل میں اللالہ تھا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں الف لام تعریف کا لایا گیا اور لام کو لام میں ملا دیا گیا ”اللہ“ ہو گیا۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ ”اللہ“ اصل میں ”اللاہ“ تھا جس میں دو حرف ایک جنس کے ایک ساتھ جمع ہو گئے، قاعدے کی رو سے ایک کا دوسرے میں ادغام کر دیا گیا ”اللہ“ ہو گیا۔

معنوی تحقیق: کلمہ جلالت کے معنی اور مفہوم میں صحیح قول یہ ہے کہ یہ اس ذاتِ مقدسہ کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے، جب کہ بعض ”اللہ“ کو ذاتِ مقدسہ مع صفات کمالیہ کا علم قرار دیتے ہیں جب کہ بعض کے نزدیک یہ ایک ایسی کلی ہے جو صرف ایک فرد میں منحصر ہے، پہلا قول ہی صحیح ہے۔

المتوحد بجلال ذاته و کمال صفاته: «متوحد» توحید، باب تفضل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جو واحد سے زیادہ بلوغ ہے۔ «جلال» عظمت، وہ ہیئت جو خوف و ہشت کی موجب ہو۔

ذات: وہ شے جو قائم بنفسہ ہو۔

یہ پوری عبارت اضافۃ الصفة الی الموصوف کی قبیل سے ہے جلال اور کمال صفت ہیں ذات اور صفات موصوف ہیں، اصل عبارت یہ ہے: «الحمد لله المتوحد بذاته الجلیلة و صفاته الکاملة»۔

«جلال ذات» سے واجب تعالیٰ کی صفاتِ سلبیہ کی طرف اشارہ ہے، جیسے لا جوہر، لا عرض اور «کمال صفت» سے توحید اور صفاتِ ثبوتیہ کی جانب اشارہ ہے، جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص و سماته: «نعوت» بضم النون نعت کی جمع ہے، وصف، «جبروت» مبالغہ کا صیغہ ہے، رفعت، عظمت۔ «شوائب» شائبہ کی جمع ہے، آمیزش، عیب۔ «سمات» بکسر السین، سمۃ کی جمع ہے، علامت۔

اس عبارت سے جسم، عرض، زمان، مکان، اور دیگر معائب سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بیان کی گئی ہے۔



❖ وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدُ بِسَاطِعِ خُجْجِهِ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهِ عَلَى الْهَوَا صِحَابُهُ هَذِهِ طَرِيقُ الْحَقِّ وَحَمَاتِهِ۔

ترجمہ: درود ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جن کو بلند اور روشن دلیلوں اور بیانات سے قوت دی گئی ہے اور ان کی آل اور اصحاب پر درود ہو جو حق راستے کے ہادی اور محافظ ہیں۔

### تشریح

صلوٰۃ: مصنفین کی عادت جاری ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد حضور ﷺ کی ذاتِ اقدس پر درود شریف بھیجتے ہیں، اس کی ایک وجہ وہ حدیث ہے جو صلوٰۃ کے تعلق سے مروی ہے، جیسا کہ اس کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خطبے میں حضور ﷺ کا ذکر سنتِ ماثورہ ہے اور تیسری وجہ تصنیفِ کتاب پر استعانت ہے، کیوں کہ درود فضلاء حاجات کا سبب ہے۔ چوتھی وجہ حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے:

”مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَكَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِي فِي الْكِتَابِ.“



محمد:- یہ حضور ﷺ کا مشہور تر نام ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ذاتِ اقدس ﷺ کے نانوں نام ہیں، اسی طرح سے ایک ہزار نام کا قول بھی منقول ہے۔ آپ سے پہلے اس نام سے کسی کو بھی موسوم نہیں کیا گیا، لیکن تاریخی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب آپ کی بعثت کا زمانہ قریب ہوا اور اہل عرب کو اہل کتاب سے جب یہ معلوم ہوا کہ جو آخری نبی ہوگا اس کا نام محمد ہوگا، تو بعض عرب اپنے بچوں کا نام اس غرض سے محمد رکھنے لگے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شرف ہماری اولاد کو حاصل ہو جائے۔

قال أهل اللغة كل جامع بصفات الخير يسمى محمداً.

اہل لغت کہتے ہیں کہ جو ہستی تمام صفاتِ خیر کی جامع ہو اسے محمد کہتے ہیں۔

المؤید بساطع حججہ و واضح بیناتہ:- «المؤید» تائید سے اسم مفعول ہے، قوت دی گئی ہے۔ «ساطع» بلند، «حجج» حجت کی جمع ہے، وہ دلیل جس سے حق کو ثابت کیا جائے، «بینات» بینۃ کی جمع ہے، امرِ ظاہر۔

حجج اور بینات سے حضور ﷺ کے معجزات مراد ہیں، «معجزات» من حیث الغلبة علی الخصم حجت ہیں اور من حیث الظہور بینۃ ہیں، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حجت اور بینات سے مطلق دلیلیں مراد ہوں۔

یہاں بھی اضافت، اضافۃ الصفة الی الموصوف کی قبیل سے ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ، اضافتِ بیانیہ کی قبیل سے ہو۔ اصل عبارت یہ ہے «محمد التقویۃ بالحجج الساطعة والبینات الواضحة»

وعلیٰ الہو اصحابہ:- بصریین کے نزدیک آل کی اصل اہل ہے خلافِ قیاس «ہ» ہمزہ سے بدل گئی ہے۔ اور کوفیین کے نزدیک آل کی اصل «اَوَّل» ہے، قال کے قاعدے سے آل ہو گیا ہے۔

«آل» اسم جمع ہے، لغوی معنی اولاد اور جب اللہ و رسول کی طرف مضاف ہو تو معنی اولیا آتا ہے۔ قاموس میں ہے: «آل اللہ و رسولہ اولیاء»۔

«اصحاب» صاحب کی جمع ہے، صاحب سے عام ہے، اصحاب اور صحابہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، اصحاب عام ہے اور صحابہ خاص، یہاں پر اصحاب رسول سے صحابہ مراد ہیں۔

درود میں آل اور اصحاب نبی ﷺ کی شمولیت سنتِ ماثورہ ہے اکثر احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ صحابہ کرام نے عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف نصلی علیک فقال قولوا اللہم صل علی محمد و علی آل محمد الی آخر الحدیث۔

ہدایۃ طریق الحق و خمائتہ:- ہدایۃ اور حماۃ بالترتیب ہادی اور حامی کی جمع ہیں یہ دونوں ایک ساتھ آل اور اصحاب کی صفت کے طور پر واقع ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بالترتیب ہدایۃ سے آل اور حماۃ سے صحابہ مراد ہوں۔

☆☆☆☆☆

✽ و بعد فان مبنی علم الشرائع و الاحکام و اساس قواعد عقائد الاسلام، هو علم التوحید و الصفات، الموسوم بالکلام، المنجی عن غیاب الشکوک، و ظلمات الأوهام، و ان المختصر المسمی بالعقائد للإمام الہمام، قدوة علماء الاسلام، نجم الملة و الدین عمر النسفی، علی اللہ در جتہ فی دار السلام۔ يشمل من هذا الفن علی غرر الفوائد و درر الفرائد فی ضمن فصول ہی للدين قواعد و اصول، و أثناء نصوص ہی للیقین

جو اہر و فصوص مع غایۃ من التنقیح و التہذیب و نہایۃ من حسن التنظيم و الترتیب۔

ترجمہ: حمد و صلاۃ کے بعد یہ تحریر ہے کہ علم الشرائع والا احکام کی بنا اور اسلامی عقائد کی اساس وہ علم توحید اور صفات ہے جو علم کلام کے نام سے موسوم ہے اور یہ شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دینے والا ہے اور یہ کہ اولو العزم امام، علمائے اسلام کے قائد، نجم الملوک الدین، عمر نسفی (اللہ تعالیٰ آپ کے درجے کو دار السلام میں بلند فرمائے) کا عقائد نامی یہ رسالہ اس فن کی کھلی ہوئی باتوں اور عمدہ فوائد پر ایسی فصلوں کے ضمن میں مشتمل ہے جو دین کے اصول و ضوابط ہیں اور ایسی نصوص کے درمیان ہیں جو اذعان کے لیے موتی اور نگینے ہیں، انتہائی تحقیق و تہذیب اور نہایت ہی عمدہ نظم اور ترتیب کے ساتھ۔

### تشریح

فان مبني علم الشرائع والاحکام:- ”مبنی“ جس پر کسی شے کا دار و مدار ہو، ”الشرائع“ شریعت کی جمع، لغوی معنی راستہ اور عرفی معنی دین اسلام ہے۔ اور بھی دین کے ہر مسئلہ پر شریعت کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں پر علم الشرائع سے مراد مسائل دینیہ ہیں۔ احکام:- حکم کی جمع ہے۔ عند المناطق حکم ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف کرنا، خواہ یہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی اور اہل شرع کے عرف میں حکم اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو افعال مکلفین سے بطور اقتضا اور تخییر کے متعلق ہو۔ اقتضا سے مراد طلب فعل ہے، لہذا واجب تعالیٰ کا حکم طلب فعل کا ہو ترک فعل سے منع کے ساتھ تو اسے وجوب کہا جاتا ہے، اور اگر طلب فعل بغیر منع کے ہو تو یہ نذیب ہے، اور اگر فعل کی ممانعت کے ساتھ ترک فعل مطلوب ہو تو یہ تحریم ہے اور ترک فعل بغیر ممانعت کے ہو تو یہ کراہیت ہے اور تخییر سے اباحت مراد ہے۔

”وجوب“ جیسے اَقِیْمُوا الصَّلَاةَ، ”نذیب“ جیسے فَکَا تَبُوْهُمُ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا اور ”اباحت“ جیسے اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، ”حرمت“ جیسے لَا تَقْرُبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهَرْنَ۔

علم الشرائع والا احکام سے یہاں پر اصول فقہ اور اس کی فروع مراد ہیں اور بعض کا قول یہ ہے کہ علم شرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہوتے ہیں، جیسے تفسیر و حدیث وغیرہ، اور علم الاحکام سے اصول فقہ اور اس کی فروع مراد ہیں۔ اور بعض کا خیال یہ ہے کہ علم الشرائع اصول فقہ کو کہا جاتا ہے۔

ظاہر یہی ہے کہ یہ سارے علوم علم کلام پر ہی مبنی ہیں اس لیے کہ علم کلام سے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی دلائل کے ذریعہ معرفت ہوتی ہے اور جسے ذات واجب تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں ہوگی اسے انبیاء و رسل، قرآن و حدیث، فقہ اور اصول فقہ اور اس کی فروع کی بھی معرفت نہیں حاصل ہو سکتی۔

اساس قواعد عقائد الاسلام:- ”اساس“ بنیاد، اصل شی ”عقائد“ عقیدہ کی جمع ہے وہ قضیہ یا حکم جس کی تصدیق کی جائے ”اسلام“ ایمان اور اسلام میں تراویف ہے۔ فقہ اکبر میں ہے: ”لا ایمان بلا اسلام ولا اسلام بلا ایمان فہما کالظہر مع البطن۔“ عقائد کی اسلام کی طرف اضافت اضافت لامیہ ہے۔

هو علم التوحید و الصفات:- علم کلام کو علم التوحید و الصفات بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی ذات و صفات سے بحث ہوتی ہے۔ اس عبارت میں علم کلام کے موضوع ”ذات و صفات واجب تعالیٰ“ کی طرف اشارہ ہے۔

المنجی عن غیاب الشکوک و ظلمات الاوهام:- ”المنجی“ نجات دینے والا، ”غیاب“ غیب کی جمع



ہے، تاریکی، بولا جاتا ہے «فرس غیہب» گھوڑا سخت کالا ہے۔ «شکوک» شک کی جمع ہے، تردد، «ظلمات» ظلمۃ کی جمع ہے، تاریکی۔ «اوہام» وہم کی جمع ہے، اعتقاد مرجوح۔

غیاہب کی شکوک اور ظلمات کی اوہام کی طرف اضافت، اضافت مشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

شکوک کو غیاہب سے اور اوہام کو ظلمات سے تشبیہ دی گئی ہے اور دونوں میں وجہ شبہ تردد ہے۔

للإمام الہمام قدوة علماء الإسلام: «امام» پیشوا۔ «الہمام» جری، ہمتی شخص، بادشاہ عظیم۔

اگر یہاں بادشاہ عظیم کے معنی میں ہو تو اس میں اشارہ اس کی طرف ہو گا کہ ان کے فتاوے کی علما میں مخالفت نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ بادشاہ کے حکم کی رعایا میں۔

«قدوة» مقتدا، پیشوا۔ نجم الملقو الدین: «نجم» ستارہ، «المللۃ والدین» مذہب، مسلک، ایمان۔

ملت اور دین میں مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے تاہم اعتبیدی فرق ہے۔ شریعت اس اعتبار سے کہ لوگ اس پر جمع ہوتے ہیں یا کتابوں میں اسے جمع کیا جاتا ہے، اسے ملت کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے، دین کہتے ہیں۔

عمر نسفی أعلی اللہ درجته فی دار السلام: «عمر نسفی» عقائد نسفیہ کے مصنف کا نام ہے، تفصیلی سوانح کتاب کے شروع میں دیکھیے۔ «درجۃ» رتبہ، «دار السلام» جنت کا ایک نام ہے۔ قرآن مقدس میں ہے: «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ»۔

یشمل من هذا الفن علی غرر الفوائد و درر الفوائد: «غرر» غرۃ کی جمع ہے، گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی، افضل شئی۔ «من هذا الفن» غرر الفوائد و درر الفوائد کا بیان ہے، رعایتِ جمع کی غرض سے مقدم کیا گیا ہے۔

«غرر» کی اضافت فوائد کی طرف اضافت مشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے جیسے «لجین الماء» میں ہے۔ «وہ پانی جو چاندی کے مثل ہے»۔

تقدیر عبارت یہ ہے: «الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس»۔

درر الفوائد: «دُرر» دُرّہ کی جمع ہے۔ «فرائد» فریدۃ کی جمع ہے، بڑا موتی جو صدف میں اکیلا پایا جائے، جو ہر آبادار۔ دُرر کی فرائد کی طرف اضافت، اضافت لامیہ ہے، جیسے شجر الاراک۔ «درر» عام ہے «فرائد» خاص ہے، اس سے نفع بخش اور عمدہ کلام کا استعارہ کیا گیا ہے۔

فی ضمن فصول ہی للدين قواعد و اصول: یہ پورا جملہ «غرر اور درر» سے حال واقع ہے۔ «فصول» فصل کی جمع ہے۔ جس کا ابعد اور ما قبل سے اتصال نہ ہو، وہ کلام جو حق اور باطل میں فرق کر دے۔

و اثناء نصوص ہی للیقین جواهر و فصوص: «اثناء» وسط شئی۔ «نصوص» نص کی جمع ہے، شئی ظاہر، عرفِ شرع میں وہ کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، واضح الدلالت کلام۔ «یقین» وہ اعتقاد جو تشکیک سے زوال کو قبول نہ کرے۔ «جواہر» اچھے پتھر، جیسے یاقوت، زمرد، نیلم وغیرہ۔ «فصوص» فص کی جمع ہے، نگینہ۔

مع غایۃ من التبیح و التہذیب: «تنقیح» گودے کو بڑی سے نکالنا۔ وہ سوال نامے جو امور متنازعہ کو فیصلہ کرانے کے لیے قائم کیے جائیں۔ کلام کو زوائد سے خالی کرنا، یہی معنی یہاں مراد ہے۔ «تہذیب» بنانا سنوارنا۔

نہایۃ من حسن التنظيم والترتيب :- «تنظیم» موتی کو دھاگے میں پرونا، یہاں پر فصیح الفاظ کی ترکیب کے معنی میں مستعمل ہے۔ «ترتیب» ہر شے کو اس کی اصل جگہ میں رکھنا۔

☆☆☆☆☆

\* فحاولت أن اشرح شرحه شرخا يفصل مجملاته وبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاويا كشف المقال عن الاطالق والاملال، ومتجافيا عن طرفي الإقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمستول لنيل العصمة والسادد وهو حسبي ونعم الوكيل.

ترجمہ :- تو میں نے اس کی ایک ایسی شرح کرنے کا ارادہ کیا جو اس کے مجملات کی تفصیل اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے، اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی خفیہ باتوں کو ظاہر کر دے۔ دوران تنقیح کلام کی توجیہ اور دوران توضیح مقصود پر تنبیہ کے ساتھ اور تقریر کے بعد مسائل کی تحقیق اور تحریر کے پس پردہ دلائل کی تدقیق کے ساتھ اور بعد تمہید مقاصد کی تفسیر اور حشو و زوائد سے انخلا کے ساتھ زیادہ سے زیادہ نفع بخش باتیں بیان کرنے کے بعد طوالت اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے والی باتوں سے گفتگو کو موڑتے ہوئے اور میانہ روی کے دونوں جانب اطناب اور غیر ضروری اختصار سے کنارہ کشی کرتے ہوئے اور اللہ ہی صحیح راہ دکھانے والا ہے اور اسی سے عصمت عن الخطا اور صحت کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہی میرے لیے کافی اور بہترین کار ساز ہے۔

### تشریح

مجملات :- بمجمل وہ کلام ہے جس کے معنی مراد میں خفا ہو، نفس لفظ سے اس کا ادراک نہ ہو پائے۔

معضلات :- بکسر الضاد معضلة کی جمع ہے، مشکلات شدیدہ، بولا جاتا ہے اعضل المرض الطیب، جب مرض طیب کو علاج سے عاجز کر دے۔ اور بولا جاتا ہے اعضلت المرأة جب ولادت میں مشکل کا سامنا ہو۔ اور جب کسی پر کوئی معاملہ سخت ہو جائے تو اعضله الأمر بولا جاتا ہے۔

انشر :- ظاہر کرنا، پھیلانا۔ مطویات :- مطویۃ کی جمع ہے، نشر کی ضد ہے۔

مكنونات :- مکنون کی جمع ہے، مستورات کے معنی میں مستعمل ہے۔ نگاہوں سے اوجھل ہونا۔

التوجيه :- کلام کو مطلوب کی طرف پھیرنا اور وجہ صحت بیان کرنا۔

المرام :- مطلوب و مقصود۔ روم سے بنایا گیا ہے۔

الغب :- بالكسر والتشديد غيب۔ یعنی مصنف کی تقریر کے بعد۔

التحقيق :- مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔

التدقيق :- لغوی معنی باریک کرنا اور اصطلاح میں ان خفیہ باتوں کا استخراج جن کا سمجھنا مشکل ہو اور دلائل کے مقدمات کا

اثبات اور ان پر وارد شدہ اعتراضات کے دور کرنے کو بھی تدقیق کہتے ہیں۔

التفسير :- ایضاح، کشف۔ اصطلاح میں ایسا کلام ذکر کرنا جس پر مقصود کلام موقوف ہو۔



التجريد:- زوائد کا حذف کرنا۔ شارح نے براءت استہلال کی غرض سے چند اصولی کتابوں کو ذکر کیا ہے۔ مثلاً تنقیح، تہذیب، توضیح، مقاصد، تجرید۔

طاویا:- الطی، پیچیدگی۔ طاویا، حاولت کے فاعل سے حال واقع ہے۔

الکشح:- ”بازو“، مجازاً یہاں اعراض کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

الاطالو الا ملال:- اطالت، دراز کرنا، ”امال“ ملال میں ڈالنا شدید اختصار۔

الاقتصاد والاطناب والاخلال:- ”اقتصاد“ میانہ روی، وسط شیء۔

اطناب:- ضرورت سے زیادہ کلام کو لمبا کرنا۔ اخلال:- کلام کو اس قدر مختصر کرنا کہ فہم مراد دشوار ہو جائے۔



✽ اعلم أن الأحكام الشرعية منها: ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها: ما يتعلق بالاعتقاد. وتسمى أصلية. واعتقادية والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، لِمَا أَنهَا لَا تَسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ، إِلَّا إِلَيْهَا. وَبِالثَّانِيَةِ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ، لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ.

ترجمہ:- تم یہ جان لو کہ احکام شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا نام فرعیہ اور ثانیہ رکھا جاتا ہے۔ اور بعض وہ احکام ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں ان کا نام اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ علم جو اول سے متعلق ہے اس کا نام علم الشرائع والا احکام رکھا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ شرع ہی سے جانا جاتا ہے اور ذہن احکام کے اطلاق کے وقت اسی کی طرف جاتا ہے۔ اور دوسرے کا نام علم التوحید والصفات رکھا جاتا ہے۔ اس لیے کہ مسئلہ توحید و صفات اس کے مباحث میں سب سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سب سے افضل ہے۔

### تشریح

اس عبارت سے شارح نے احکام شرعیہ کی تقسیم پر مبنی کچھ تمہیدی اور بنیادی گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جن کا تعلق بندوں کے اعمال و افعال سے ہے۔ یعنی ان احکام کے ذریعہ بندوں سے کسی فعل اور عمل کو طلب کیا جاتا ہے، جیسے نماز، روزہ، حج و زکاة وغیرہ کی فرضیت اور ان کی ادائیگی کا حکم۔ ایسے احکام کو احکامِ عملیہ اور فرعیہ کہتے ہیں۔ عملیہ نام رکھنے کی وجہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ عمل سے متعلق ہیں اس لیے انہیں عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور چوں کہ یہ احکام ایسے اصول پر متفرع ہیں جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس سے مستخرج ہیں اس لیے انہیں احکامِ فرعیہ کہا جاتا ہے اور وہ علم جس کا تعلق ایسے احکام سے ہے اسے علم الشرائع والا احکام کہا جاتا ہے۔ علم الشرائع نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہم کو شرع ہی سے معلوم ہوتے ہیں عقل انسانی ایسے مسائل کی معرفت میں کافی نہیں ہوتی ہے۔ اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرع کے اطلاق کے وقت ہمارا ذہن انہیں کی طرف جاتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ ”شریعت کا یہ حکم ہے“ تو اس سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ نماز فرض ہے، روزہ فرض ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور احکام شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جن کا تعلق بندوں کے اعتقاد سے ہے۔ عمل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، جیسے عذابِ قبر حق ہے، اللہ ایک ہے، حضور ﷺ خاتم النبیین ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس کا نام احکامِ اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے۔

ہے۔ اصل یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ احکامِ عملیہ انہیں پر مقرر اور مبنی ہوتے ہیں۔ اعتقاد میں اگر فساد ہے تو عمل سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ مثلاً بندہ اگر وحدانیت باری تعالیٰ اور حضور ﷺ کی نبوت و رسالت اور خاتمیت کا ہی معتقد نہیں ہے تو لاکھ سجدے کرے بے کار ہے۔ اور اعتقاد سے تعلق رکھنے کی وجہ سے انہیں اعتقاد یہ کہا جاتا ہے۔ اور وہ علم جس کا تعلق ان احکام سے ہو جو اعتقاد سے متعلق ہیں، اس کا نام علم التوحید والصفات رکھا جاتا ہے، اس لیے کہ وحدانیت اور صفات کی بحث اس کے مباحث میں سب سے مشہور بحث ہے۔



❦ وقد كانت الأوائل من الصحابة، والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لصفاء عقائدہم ببركة صحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين والبعث على إيماء الدين، وظهر اختلاف الأراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط. وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية "بالفقه" ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام "بأصول الفقه" ومعرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية "بالكلام".

ترجمہ:- حضور ﷺ کے فیضِ صحبت اور آپ کے عہد رسالت سے قربت کی وجہ سے عقائد کے صاف رہنے، مسائل اور اختلافات کے کم پیش آنے اور قابلِ اعتماد حضرات کی طرف رجوع کی قدرت کی بنا پر اولین حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین دونوں علموں کی تدوین، بابوں اور فصلوں کی شکل میں ترتیب، اور دونوں کے مقاصد کی اصول اور فروع کے طور پر توضیح سے بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہونے لگے، ائمہ دین پر ظلم اور زیادتی ہونے لگی، رایوں میں اختلاف شروع ہو گیا، بدعتوں اور خواہشات کی طرف میلان بڑھنے لگا، فتوے اور واقعات کی کثرت ہونے لگی، اہم مسائل میں علما کی طرف رجوع ہونے لگا، تو علمائے کرام نظر و فکر، استدلال اور اجتہاد و استنباط، قواعد اور اصول کی تمہید، بابوں اور فصلوں کی ترتیب، دلائل سے مسائل کو کثرت سے بیان کرنے، اعتراضات پیش کرنے اور ان کے جوابات دینے، وضعوں اور اصطلاحوں کی تعیین، مذاہب اور اختلافات بیان کرنے میں مشغول ہو گئے۔

اور جو علم اولہ تفصیلیہ سے احکامِ عملیہ کی معرفت کا فائدہ دے اس کا نام انہوں نے فقہ رکھا۔ اور جو احکامِ شرعیہ کی افادیت میں اولہ کے احوال کی معرفت کا اجمالاً فائدہ دے اس کا نام انہوں نے اصول فقہ رکھا۔ اور جو اولہ تفصیلیہ سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے اس کا نام انہوں نے علم کلام رکھا۔

ح

تشریح

وقد كانت الأوائل من الصحابة: شارح نے اس تفصیلی عبارت سے علوم شرعیہ کی تدوین کے اسباب و علل اور



اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام اور تابعین عظام کے عقائد حضور ﷺ کے فیضِ صحبت کے اثر سے اور آپ کے بابرکت عہد رسالت سے قربت کی وجہ سے ہر طرح کے شکوک و شبہات سے پاک تھے اور عقائد کے معاملے میں ان میں اختلافات اور آئے دن نئے نئے مسائل بھی نہیں جنم لیتے تھے۔ اور ایسے معاملات بہت ہی کم پیش آتے تھے، جن میں علما سے سوال کی ضرورت پیش آئے۔ اس لیے کہ تقویٰ و طہارت، خلوص و للہیت، دین داری کے جذبات ان کے رگ و ریشے میں سرایت کیے ہوئے تھے، دنیا داری سے وہ کوسوں دور رہتے تھے۔ تاہم اگر کسی وجہ سے ان میں کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو جاتا تو وہ بجائے اس کے کہ آپس میں الجھ جائیں، ایسے ثقات صحابہ اور اجلہ علما کی طرف رجوع کرتے تھے جو عادل تام الضبط ہوتے تھے اور جن میں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ سے مسائل کے استنباط اور استخراج کی قوتِ راسخہ پائی جاتی تھی اور بجا طور پر جن پر بھروسہ کیا جاسکتا تھا، لیکن جب ایسا بھیانک دور آگیا کہ مسلمانوں میں نت نئے فتنوں کی گرم بازاری ہونے لگی، ائمہ دین کے خلاف بغاوت، ان پر سرکشی، ظلم و زیادتی ہونے لگی جیسا کہ حجاج بن یوسف ثقفی اور خلفائے عباسیہ کے زمانے میں قید و بند، قتل و غارت گری اور گردن زدنی کے الم ناک واقعات رونما ہوئے۔ آپس میں اختلافات اس قدر بڑھ گئے کہ امت مسلمہ میں ۷۲ فرقے پیدا ہو گئے۔ خواہشاتِ نفس اور طلبِ عز و جاہ میں علما اور ائمہ کو زد و کوب کیا جانے لگا، بات بات پر فتوے کی کثرت اور اہم اہم مسائل میں علما کی طرف رجوع کیا جانے لگا تو اہل علم و دعوے پر استدلال اور حکم شرعی کی طلب میں تلاش و جستجو اور آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ سے احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج، قواعد اور اصول و ضوابط کی تمہید، ابواب و فصلوں کی ترتیب اور معانی اور مفہم شرعیہ کی تعبیر کے لیے وضع الفاظ اور اصطلاحات مثلاً نص، ظاہر، مجمل، مفسر، علت، نقض، معارضہ وغیرہ کی طرف متوجہ ہوئے اور مذاہب کی تفصیل اور ان میں اختلافات کے بیان میں مشغول ہو گئے اور علوم شرعیہ مثلاً علم فقہ، اصول فقہ اور علم کلام کی تدوین میں لگ گئے۔ اور جس علم سے اولہ تفصیلیہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) سے احکامِ علمیہ کی معرفت کا فائدہ ہو اس کا نام علم فقہ رکھا اور جس علم سے اولہ اربعہ کے ذریعہ دینی اور اسلامی عقائد کی معرفت ہو اس کا نام علم کلام رکھا اور جو احکام شرعیہ کی افادیت میں احوال اولہ کی معرفت کا اجمالاً افادہ کرے اس کا نام اصول فقہ رکھا۔

”وقد كانت الأوائل من الصحابة“ اس عبارت کو ہم ایک سوالِ مقدر کے جواب پر بھی محمول کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ علوم شرعیہ کی تدوین بدعت اور گمراہی ہے اس لیے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں ان کی تدوین نہیں ہوئی تھی اور ہر وہ شے جو آپ کے زمانہ رسالت اور عہد صحابہ میں نہ ہو بلکہ بعد کے ادوار میں پیدا ہوئی ہو وہ بدعت کہلاتی ہے۔ اور ہر بدعت گمراہی ہوتی ہے لہذا علوم شرعیہ کی تدوین بدعت و گمراہی اور فعلِ عبث ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر بدعت کا گمراہی ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے، وہ بدعت گمراہی ہوتی ہے جس کے اثرات و علامات عہد رسالت و عہد صحابہ میں نہ پائے جاتے ہوں لیکن علوم شرعیہ کے اثرات و علامات اس مبارک زمانے میں پائے جا رہے تھے، گو کہ فیضِ صحبت کے اثر سے ان کا ظہور نہیں ہوا تھا، لہذا علوم شرعیہ، فقہ، اصول فقہ، علم کلام وغیرہ کی تدوین بدعتِ حسنہ ہے۔

☆☆☆☆☆

\* لأن عنوان مباحثہ کان قولہم الکلام فی کذا و کذا، ولأن مسألة الکلام كانت أشهر مباحثہ و اکثرها نزاعاً وجدالاً، حتی أن بعض المتغلبۃ قتل کثیراً من أهل الحق لعدم قولہم بخلق القرآن ولأنہ یورث

فلسفۃ علی الکلام فی تحقیق الشرعیات، و الزام الخصوم بالمنطق للفلاسفة. ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك. ثم خص به ولم يطلق على غير تميزاً. ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة، وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل، ولأنه أكثر العلوم نزاعاً وخلافاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين، والرد عليهم. ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم. كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام. ولأنه لا يتنازع على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيراً في القلب، وتغلغل فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح.

ترجمہ: (۱) اس لیے کہ اس کے مباحث کا عنوان ان کا قول الکلام فی کذا وکذا ہوتا تھا۔ (۲) اور اس لیے کہ کلام کا مسئلہ اس کے مباحث میں سب سے زیادہ مشہور اور بہت ہی زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا، یہاں تک کہ بعض غلبہ پانے والوں نے کثیر اہل حق کو خلقِ قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ (۳) اور اس لیے کہ احکام شرعیہ کے اثبات اور مد مقابل کو لاجواب کرنے میں اس علم سے تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے، جیسے فلاسفہ کے لیے منطق (۴) اور اس لیے کہ وہ علوم جن کا سیکھنا اور سکھانا ضروری ہے وہ کلام سے ہی حاصل ہوتے ہیں اور یہ ان میں اول درجے کا ہے، اسی وجہ سے اس پر اسی نام کا اطلاق کر دیا گیا۔ پھر اسے دیگر علوم سے ممتاز کرنے کے لیے کلام کو اس کے ساتھ خاص کر دیا گیا (۵) اور اس لیے کہ یہ بحث و تحقیق اور ایک جانب سے دوسری جانب کلام کے پھرانے سے حاصل ہوتا ہے، جب کہ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ (۶) اور اس لیے کہ دیگر علوم کے لحاظ سے اس میں بہت ہی زیادہ نزاع اور اختلاف پایا جاتا ہے تو صاحبِ علم کلام مخالفین اور ان پر رد کے لیے کلام کا سخت محتاج ہوتا ہے (۷) اور اس لیے کہ یہ قوتِ ادلہ کی وجہ سے اس طرح ہو جاتا ہے گویا کہ یہی کلام ہے۔ جیسے دو کلاموں میں وزن دار کے لیے کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے۔ (۸) دیگر علوم کے اعتبار سے دل میں اثر آفرینی اور سرایت کے لحاظ سے یہ بہت سخت ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ ایسی قطعی دلیلوں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں اکثر کی تائیدِ ادلہ سمعیہ سے ہوتی ہے۔ اسی لیے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا ہے جو کہ کلم سے مشتق ہے، جس کا معنی زخم ہے۔

### تشریح

لأن عنوان مباحثہ: اس عبارت سے شارح نے علم کلام کی وجہ تسمیہ پر روشنی ڈالی ہے اور اس کی آٹھ وجہیں ذکر کی ہیں۔ (۱) موجودہ زمانے کے مصنفین کا طرزِ تصنیف یہ ہے کہ جب وہ کسی فن میں کوئی کتاب تصنیف کرتے ہیں تو اس کے مختلف مباحث کو بیان کرنے کے لیے ذیلی ابواب اور فصول قائم کرتے ہیں، مثلاً: باب الأذان، باب المسح علی الخفين، فصل فی الوضوء، فصل فی الاستنجاء۔

لیکن محققین مصنفین باب اور فصل کے بجائے کلام کو عنوانِ مباحث بناتے تھے، مثلاً الکلام فی الرویة، الکلام فی الارادة، الکلام فی خلق الافعال۔ لہذا علم کا نام عنوانِ مباحث کے نام پر کلام رکھ دیا گیا۔

(۲) ماضی کے زمانے میں کلامِ الہی کا مسئلہ کہ یہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق، حادث ہے یا قديم، اس کے تمام مسائل میں سب سے زیادہ شہرت کا حامل تھا اور نہایت شدید اختلاف اور جنگ و جدال کا سبب بن گیا تھا۔ یہاں تک کہ بعض خلفائے عباسیہ مثلاً مامون باللہ، واثق باللہ کے دور میں بعض درباری علما کے اثر و رسوخ سے یہ سرکاری مذہب کی شکل اختیار کر گیا تھا۔ جو خلقِ قرآن کا

قابل نہیں ہوتا اس کی گردن مار دی جاتی یا اسے سولی کے پھندے پر لٹکا دیا جاتا، جیسا کہ واثق باللہ کے دور میں حضرت احمد بن نصر خزاعی کو خلقِ قرآن کا قائل نہ ہونے کی بنا پر تختہ دار پر چڑھا دیا گیا اور حضرت امام احمد ابن حنبل کو اسی موقف کی وجہ سے زد و کوب اور قید و بند کی صعوبتیں جھیلنی پڑیں۔ لہذا تسمیۃ الکمل باسم اشہر جزء کے طور پر اس کا نام علم کلام رکھ دیا گیا۔

**اعتراض:** ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ بحثِ توحید و صفات اس کے مباحث میں سب سے مشہور بحث ہے، اور یہاں اس کے برعکس یہ کہا جا رہا ہے کہ خلقِ قرآن کی بحث سب سے مشہور بحث ہے۔

**جواب:** کلامِ الہی بھی صفاتِ باری تعالیٰ میں داخل ہے، لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ دیگر مباحثِ توحید و صفات کے اعتبار سے کلامِ الہی کی بحث زیادہ مشہور ہو اور علم کلام کے دوسرے مسائل کے لحاظ سے صفاتِ واجب تعالیٰ کی بحث زیادہ مشہور ہو، لہذا یہاں دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۳)۔ جس طرح قوانینِ منطق سے فلاسفہ اپنے مد مقابل کو بحث و مباحثہ میں لاجواب کر دیتے ہیں اور نطقِ ظاہری اور باطنی پر انہیں منطق سے قدرت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح متکلمین کو مسائل شرعیہ کے اثبات اور خصم کے ساتھ بحث و مباحثہ میں نقض و معارضہ میں اس علم سے تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کا نام علم کلام رکھا گیا۔

(۴)۔ سارے علوم کا سیکھنا اور سکھانا کلام سے ہی ہوتا ہے، لیکن علم کلام ان علوم میں اولیت رکھتا ہے جن کا سیکھنا اور سکھانا واجبات میں سے ہے۔ اس لیے کہ اس میں ذاتِ واجب تعالیٰ اور اس کی صفات سے بحث ہوتی ہے، جس پر ایمان ضروری ہے۔ لہذا سارے علوم پر کلام کا اطلاق ہو سکتا ہے، لیکن دیگر علوم سے اسے ممتاز کرنے کے لیے اسم کلام کو اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا، گوکہ وجہ اطلاق ہر علم میں پائی جاتی ہے۔

(۵) دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل کیے جاسکتے ہیں، بشرطیکہ مطالعہ کرنے والا ذہین اور روشن دماغ ہو، لیکن یہ ایسا علم ہے کہ جب تک فریقین میں کلام کا ہیر پھیر نہ ہو، بحث و مباحثہ نہ ہو، مکافقہ اس کی تحصیل نہیں ہو سکتی، گویا کہ تباہی کلام علم میں دسترس اور کمال کا سبب بنتا ہے۔ اس لیے تسمیۃ الشنی باسم السبب کی قبیل سے اس کا نام علم کلام رکھا گیا۔

(۶)۔ اس علم میں بہت ہی شدید اختلاف اور نزاع پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ مخالفین کی تعداد بہتر فرقوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس لیے متکلم مناظر مخالفین پر رد قائم کرنے کے لیے کلام کا سخت محتاج ہوتا ہے۔ لہذا تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس کا نام علم کلام رکھا گیا۔

(۷)۔ باعتبار دیگر علوم کے اس کی دلیلیں بہت قوی اور مستحکم ہوتی ہیں۔ اس لیے کلام کہلائے جانے کا یہ زیادہ مستحق ہے۔ جیسے کہ دو شخص اگر باہم گفتگو کر رہے ہوں اور ایک کی باتوں میں وزن اور زیادہ دم پایا جاتا ہو تو کہا جاتا ہے۔ ”بات تو بس اسی کی ہے“، ”کلام تو یہی ہے“۔

(۸)۔ اس علم کی دلیلیں قطعی ہوتی ہیں، جن میں اکثر کی تائید کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے ہوتی ہے، اس لیے دل میں گھر کر جانے اور اثر آخری میں دیگر علوم کی بہ نسبت زیادہ اثر انگیز ہوتا ہے، گویا کہ یہ دل کو متاثر کرتے ہوئے اس میں اتر جاتا ہے، اس لیے اس کا نام کلام کے نام پر رکھ دیا گیا، جو کہ کلم سے مشتق ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وهذا هو کلام القدماء. ومعظم خلافاته مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة



اسموا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك لأن رئيسهم "واصل بن عطا" اعتزل عن مجلس "الحسن البصري رحمه الله" يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سمو أنفسهم اصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفى الصفات القديمة عنه.

ترجمہ:- اور یہ متقدمین متکلمین کا کلام ہے اور متقدمین کے اختلافات زیادہ تر اسلامی فرقوں سے ہیں بالخصوص معتزلہ سے، اس لیے کہ یہی وہ پہلا فرقہ ہے جس نے اس کے خلاف قواعد کی بنیاد رکھی، جس پر ظاہر سنت کا ورد ہوا اور جس پر عقائد کے معاملات میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا تھی اور ایسا اس وجہ سے ہوا کہ رئیس معتزلہ واصل بن عطا حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ کی مجلس سے الگ ہو گیا اور یہ اعتقاد رکھتا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے وہ مومن ہے نہ کافر اور ایمان و کفر کے مابین ایک درجہ ثابت کرتا تھا تو حضرت حسن نے فرمایا "ہم سے دور ہو جا" تو ان کا نام معتزلہ پڑ گیا اور انھوں نے بذات خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحيد رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر فرماں بردار پہ ثواب اور نافرمان پہ عذاب کے وجوب کے قول کی بنا پر اور ذات واجب تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

### قشویہ ح

وهذا هو كلام القلاء:- اس عبارت سے شارح نے متقدمین متکلمین کے کلام کی نوعیت کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ متقدمین متکلمین نے جس کلام کی تدوین کی ہے اس کی نوعیت یہ ہے کہ وہ ایسی قطعی دلیلوں پر مشتمل ہے جن میں اکثر کی تائید کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے ہوتی ہے، ان میں فلسفے کی آمیزش بالکل نہیں ہوتی، اس لیے کہ متقدمین حضرات کے پیش نظر صرف دو چیزیں تھیں، ایک تو اللہ تعالیٰ کی توحید و صفات اور دوسری فرقہ بای باطلہ مثلاً معتزلہ، روافض، خوارج وغیرہ کا رد، چوں کہ یہ فرقے بھی اسلامی معتقدات پر اعتقاد رکھتے تھے، کتاب و سنت کو تسلیم کرتے تھے، اس لیے ان پر حجت قائم کرنے کے لیے شرعی دلیلیں کافی تھیں، ان کے فاسد نظریات اور باطل اعتقادات کے ابطال کے لیے فلسفیانہ استدلال کی کوئی ضرورت نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ متقدمین کا کلام فلسفے کے اختلاط سے دور ہے۔

وذلك لأن رئيسهم واصل بن عطا:- اس عبارت سے شارح فرقہ معتزلہ کے معرض ظہور میں آنے کی وجہ تحریر فرماتے ہیں۔

یہ سمجھنے کے لیے کچھ بنیادی باتوں کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ اہل سنت و جماعت کے نزدیک ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ہے عمل ایمان کے اجزائے ترکیبی میں داخل نہیں ہے، جب کہ معتزلہ عمل کو بھی ایمان کا ایک جز مانتے ہیں، خواہ اس کا تعلق اوامر سے ہو یا نواہی سے، لہذا اگر کسی نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر لیا تو ایمان کا ایک جز عمل اس میں نہیں پایا گیا اور چوں کہ جز کے انعدام سے کل کا انعدام ہوتا ہے اس بنا پر مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک مومن نہیں رہتا اور گناہ کبیرہ کرنے والا ضروریات دین مثلاً شہادتین وغیرہ کی تکذیب نہیں کرتا، اس لیے وہ کافر بھی نہیں ہوگا، لہذا عند المعتزلہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر۔

ان بنیادی باتوں کے سمجھ لینے کے بعد اب یہ جاننا چاہیے کہ فرقہ معزلہ منظر عام پر کیسے آیا، اس کے پس پر وہ واقعہ ہے جو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں وقوع پذیر ہوا۔ حضرت حسن بصری کی مجلس درس میں ایک شخص حاضر ہوا اور استفادہ کیا کہ حضور والا! ہمارے زمانے میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں کو کافر قرار دیتے ہیں، جب کہ بعض کا گمان یہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت ضرر رساں نہیں ہے جیسے کفر کے ہوتے ہوئے اطاعت کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا آپ کیا فرماتے ہیں، ہم مرتکب کبیرہ کو مومن کہیں یا کافر؟

ابھی حضرت حسن بصری جواب پر غور ہی فرما رہے تھے کہ واصل بن عطا جو حضرت کی مجلس درس کا پروردہ اور آپ کا فیض یافتہ تھا، کھڑا ہو گیا اور مسجد کے ایک ستون سے ٹیک لگا کر بے ساختہ بول پڑا کہ گناہ کبیرہ کرنے والا مومن ہے نہ کافر اور بار بار اس کی رٹ لگاتا رہا اور یہ بھی کہنے لگا کہ گناہ کبیرہ کرنے والا اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو وہ جہنم میں داخل ہوگا البتہ اس کا عذاب کافروں کے عذاب کے لحاظ سے ہلکا ہوگا اور یہ فتویٰ دینے لگا کہ گناہ کبیرہ کرنے والا ایمان و کفر کے درمیانی درجے پر ہوگا، نہ پورے طور پر مومن ہوگا نہ ہی کافر۔ اتنا سنا تھا کہ حضرت حسن بصری سخت ناراض ہوئے اور اس کے اس موقف سے خود کو الگ رکھتے ہوئے آپ نے فرمایا: ”قد اعتزل عنا واصل“ یعنی واصل ہم سے الگ ہو گیا۔ اسی وقت سے وہ اور اس کے متبعین معزلہ کے نام سے مشہور ہو گئے۔ جس کا مطلب ہوتا ہے حق سے علاحدگی اختیار کرنے والی جماعت اور واصل بن عطاء مذہب اعتزال کا بانی کہلانے لگا۔ لیکن یہ لوگ بذاتِ خود اپنا بڑا پرکشش نام اصحاب العدل والتوحید رکھتے ہیں، جیسے کہ آج کل کے غیر مقلدین اپنا نام اہل حدیث اور چکرالوی اپنا نام اہل قرآن رکھتے ہیں۔

اصحاب العدل نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی اللہ تعالیٰ کا اطاعت شعار بندہ ہے تو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ اسے جنت میں داخل فرمائے اور اگر کوئی نافرمان اور سیہ کار ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اسے جہنم میں ڈال دے، اس کے برعکس کرنا عدل کے تقاضے کے منافی ہے۔ جب کہ اہل سنت و جماعت کا موقف یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، بندوں کو ثواب دینا یہ اس کا فضل ہے اور عذاب سے دوچار کرنا یہ اس کا عدل ہے، لہذا واجب تعالیٰ اگر فرماں بردار کو عذاب سے دوچار کر دے اور نافرمان کو ثواب سے نواز دے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، یہ اور بات ہے کہ عادتِ مقدسہ اس کے برخلاف ہی جاری ہے۔ واجب تعالیٰ مالک ہے اور ساری خلق اس کی مملوک ہے۔ مالک اپنی ملک میں جیسا چاہے تصرف کر سکتا ہے اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ معزلہ کہتے ہیں صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ تعالیٰ کی عین ہیں کیوں کہ اگر صفاتِ باری تعالیٰ ناعدلی الذات ہوں گی تو تعدد قدماء کی خرابی لازم آئے گی، اس لیے کہ صفات بھی واجب تعالیٰ کی طرح سے قدیم ہیں، جب کہ اشاعرہ حضرات کا یہ کہنا ہے کہ ذاتِ قدیمہ واجبہ کا تعدد محال اور شرک ہے صفاتِ قدیمہ کا تعدد محال اور شرک نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

❖ ثم إنهم تَوَلَّوْا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ، وَتَشَبَّهُوا بِأَذْيَالِ الْفَلَّاسِفَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَصُولِ وَالْأَحْكَامِ. وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ "الْشَيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ" لَاسْتَاذَهُ أَبِي عَلِيِّ الْجَبَّاتِيِّ: مَا نَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ أَخَوَاتٍ أَحَدُهُمْ مُطِيعًا وَالْآخَرُ عَاصِيًا وَالثَّالِثُ صَغِيرٌ؟ فَقَالَ إِنَّ الْأَوَّلَ يَثَابُ فِي الْجَنَّةِ. الثَّانِي يُعَاقَبُ بِالنَّارِ. وَالثَّالِثُ لَا يَثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ: فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ: يَا رَبِّ لَمْ أَمْتَنِي صَغِيرًا وَمَا أَبْقَيْتَنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأَوْ مِنْ

ہک و اطمینک فادخل الجنة فماذا يقول الرب؟ فقال، يقول الرب اني كنت أعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً، فقال الأشعري فإن قال الثاني يا رب لم لم تمتي صغيراً فلا أدخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنة۔ ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة۔

ترجمہ:- پھر معتزلہ علم کلام میں مشغول ہو گئے اور اکثر اصول اور احکام میں فلاسفہ کے دامن سے وابستہ ہو گئے اور لوگوں میں ان کا مذہب پھیل گیا، یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جن میں ایک مطیع ہو کر دوسرا نافرمان اور تیسرا صغیر سنی میں فوت ہو گیا تو ابوعلی جبائی نے کہا پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا، دوسرے کو عذاب نر ہو گا اور تیسرے کو ثواب دیا جائے گا نہ ہی عذاب۔ تو اشعری نے کہا کہ اگر تیسرا کہے کہ اے رب تو نے مجھے بچپن ہی میں کیوں فوت کر دیا اور بڑے ہونے تک باقی نہیں رکھا کہ میں تیرے اوپر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کر کے جنت میں داخل ہو جاتا، تو رب کیا فرمائے گا؟ تو ابوعلی جبائی نے کہا کہ اللہ فرمائے گا میں جانتا تھا کہ تو بڑا ہو گا تو نافرمانی کر کے جہنم میں داخل ہو جائے گا تو تمہارے حق میں اس صلح یہی تھا کہ تمہیں بچپن ہی میں موت دے دی جائے۔ تو اشعری نے کہا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب تو نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہیں موت دے دی تاکہ میں تیری نافرمانی نہیں کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا تو اب رب کیا کہے گا؟ تو جبائی سے کوئی جواب نہیں بن پڑا اور اشعری نے اس کے مذہب کو چھوڑ دیا اور آپ اور آپ کے متبعین معتزلہ کے نظریات کے ابطال میں لگ گئے اور اس کے اثبات میں جٹ گئے جس پر ظاہر سنت کا ورد ہوا ہے اور جس پر صحابہ کی جماعت گام زن رہی ہے، تو ان کا نام اہل سنت و جماعت پڑ گیا۔

### تشریح

ثم إنهم تَوَغَّلُوا في علم الكلام:- اس عبارت سے شارح نے علم کلام اور فلسفہ کے اختلاط و آمیزش پر ایک تمہیدی گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خلفائے عباسیہ کے عہد حکومت میں جب فلسفہ کا یونانی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا تو مسلمان پہلی بار یونانی فلسفے سے متعارف ہوئے اور ایک نیا طریقہ فکر اور فلسفیانہ طرز استدلال سامنے آیا جس کے نتیجے میں دوسرے ادیان و مذاہب کے علما اور پیروکاروں سے میل جول کا آغاز ہوا اور نئے نئے مسائل پیدا ہونے لگے، مثلاً خلق قرآن کا مسئلہ، رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ، جبر و قدر کا مسئلہ، اس زمانے میں چوں کہ معتزلہ نے حکومت کے گلیاروں میں اپنے اثر و رسوخ میں کافی حد تک اضافہ کر لیا تھا بالخصوص مامون کے عہد حکومت میں، اس لیے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حکومت کی سرپرستی میں معتزلہ نے فلسفہ کی کتابوں کا بھرپور طریقے سے مطالعہ کرنا شروع کیا اور خوب خوب فائدہ اٹھایا اور اپنے مدعا کے اثبات میں فلسفیانہ دلیلوں کی بھرمار کر دی، اس طرح سے فلسفہ اور علم کلام کے اختلاط کے اسباب پیدا ہوتے گئے اور لوگوں میں معتزلہ کا مذہب پھیلتا چلا گیا۔ لیکن جب قدرت کو منظور ہوا تو خود انہیں میں سے ان کے باطل نظریات و عقائد کی بیکینی کے لیے امام ابوالحسن اشعری کے پیکر میں ایک مرد حق آگاہ اٹھ کھڑا ہوا جس نے دلائل و براہین کے ذریعہ ان کے باطل عقائد کی دھجی بکھیرتے ہوئے صفِ اعتزال کو درہم برہم کر دیا اور اپنے معتزلی استاذ تک کو دم بخود کر دیا۔

إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري:- اس عبارت کی وضاحت سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ معتزلہ کا ایک



عقیدہ یہ بھی ہے کہ بندوں کے حق میں جو چیز صالح اور مناسب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ بندے کو وہ چیز مہیا کر دے یا بندے کو ویسا بنادے لیکن حضرت امام ابو الحسن اشعری کی جودت طمع نے اسے قبول نہیں کیا اور واجب تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہو۔ یہ بات آپ کے حلق سے نیچے نہیں اتر سکی، یہاں تک کہ آپ اپنے استاد ابو علی جبائی سے پوچھ بیٹھے کہ آپ کا ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا خیال ہے، جن میں ایک اللہ تعالیٰ کا مطیع و فرماں بردار اور دوسرا نافرمان ہے جب کہ تیسرا ایام طفولیت ہی میں جاں بحق ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ آخرت میں کیا سلوک فرمائے گا تو ابو علی جبائی نے اپنے عقیدے کی رو سے جواب دیا کہ مطیع اور فرماں بردار کو جنت میں اور نافرماں اور معصیت کار کو جہنم میں داخل کرے گا اور چھوٹے والے کو جنت و جہنم کے مابین اعراف میں رکھے گا۔ اس جواب پر حضرت امام ابو الحسن اشعری نے کہا کہ اس سلوک پر اگر چھوٹا والا اللہ تعالیٰ سے عرض گزار ہو کہ پروردگار تو نے مجھے بھولنے پھولنے کا موقع کیوں نہیں دیا میں بھی بڑا ہوتا تو تیری اطاعت شعاری کر کے جنت میں داخل ہونے کا حق دار ہو جاتا۔ اس سوال پر جبائی نے جواب دیا کہ اگر چھوٹا والا اللہ سے یہ سوال کرے گا تو اللہ اس سے فرمائے گا کہ میرے علم میں یہ تھا کہ اگر تو بڑا ہو گا تو اطاعت شعاری کے بجائے نافرمانی کرے گا، جس کی بنا پر تو جہنم کا سزاوار ہو جائے گا لہذا تیرے حق میں اس صلح اور انسب یہی تھا کہ تجھے اس کا موقع ہی نہ دیا جائے، اور کم سنی ہی میں فوت کر دیا جائے۔ اس جواب پر امام ابو الحسن اشعری نے منع وارد کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس جواب کو سن کر اگر نافرمان واجب تعالیٰ سے یہ فریاد کر دے کہ تو پھر پروردگار تو نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہیں موت دے دی کہ مجھے نافرمانی کا موقع ہی نہیں ملتا، اس طرح میں جہنم کا سزاوار ہونے سے بچ جاتا تو اللہ تعالیٰ اسے کیسے مطمئن کرے گا؟ آپ کے اس ناقدانہ استفسار پر ابو علی جبائی مبہوت ہو گیا اور اس سے کوئی جواب نہیں بن پڑا، بس اسی وقت سے حضرت امام ابو الحسن اشعری میں انقلاب نے کروٹ لی اور آپ اعتزال سے سخت بے زار ہو گئے اور اس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کنارہ کشی کر لی اور آپ پر یہ اچھی طرح منکشف ہو گیا کہ اعتزال ایک مفروضہ تخیل کے سوا کچھ نہیں ہے اور حق وہی ہے جو صحابہ کرام اور اسلاف سے چلا آرہا ہے اور قرآن و احادیث سے ظاہر ہے۔ پھر آپ اور آپ کے متبعین مثلاً ابو الحسن باہلی، ابو بکر باقلانی، امام الحرمین اور امام رازی وغیرہ معتزلہ کے باطل نظریات اور فاسد عقائد کی بیخ کنی میں جٹ گئے اور مذہب حق کی نشر و اشاعت میں لگ گئے اور انھوں نے اپنی جماعت کا نام اہل سنت و جماعت رکھا، ان کے متبعین کو اشاعرہ کہا جاتا ہے، اسی زمانے میں عالم اسلام کے دوسرے خطے ماوراء النہر میں ایک دوسرے عالم حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی علم کلام کی طرف متوجہ ہوئے جو حنفی المسلک تھے۔ جب کہ حضرت شیخ ابو الحسن اشعری شافعی المسلک تھے، اس طرح اہل سنت و جماعت اشعری اور ماتریدی میں تقسیم ہو گئے، یہی وجہ ہے کہ عقائد اور اصول میں شافعی علما اور متکلمین اشعری کہلاتے ہیں اور حنفی علما اور متکلمین ماتریدی کہلاتے ہیں۔ اشعریہ اور ماتریدیہ کے مابین بیش تر مسائل میں اتحاد پایا جاتا ہے تاہم ان کے مابین کچھ مختلف فیہ مسائل بھی ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے نیراس، ص: ۳۱)

ہم یہاں پر حدود الفتن و جہاد اعیان السنن کے حوالے سے حضرت امام ابو الحسن اشعری کے حالات ذکر کر رہے ہیں، جسے صاحب کتاب نے علامہ ابن سبکی کی کتاب ”طبقات الشافعیۃ الکبریٰ“ کے حوالے سے درن کیا ہے۔

### امام ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری رحمہ اللہ

انھیں کی جانب سلسلہ اشعریہ منسوب ہے۔ وہ امام اہل سنت و داعی بدعت ہیں۔ آپ نے اولاً ابو علی جبائی سے علم حاصل کیا اور مذہب اعتزال میں اس کے تابع رہے۔ مناظرے کے ماہر اور اپنے مخالفین سے مباحثہ میں جری تھے۔ جبائی مصنف اور قلم کار

ضرور تھا لیکن مناظروں میں کم زور تھا۔ جب کبھی مناظرہ کی ضرورت پیش آتی تو اشعری کو اپنی نیابت کا حکم دیتا۔ اشعری مذہبِ اعتزال پر قائم رہے، یہاں تک کہ معتزلہ کے امام ہو گئے۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنے دین کی نصرت کا ارادہ فرمایا اور اتباعِ حق کے لیے ان کا سینہ کھول دیا تو وہ پندرہ دن کے لیے اپنے گھر میں روپوش ہو گئے، پھر جامع مسجد میں تشریف لائے اور منبر پر چڑھ کر فرمایا: ”اے لوگو! میں تم سے اتنی مدت تک غائب رہا تاکہ غور و فکر کروں، تو دلائل میرے نزدیک برابر معلوم ہوئے اور کوئی دلیل دوسری دلیل پر راجح نہ معلوم ہوئی۔ تو میں نے اللہ تعالیٰ سے ہدایت طلب کی۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے ان اعتقادات کو اپنانے کی ہدایت دی جن کو میں نے ان کتابوں میں تحریر کیا ہے۔ اور اپنے تمام سابقہ عقیدوں سے ایسے ہی علاحدہ ہو گیا جیسے اپنے اس کپڑے سے، یہ کہتے ہوئے انھوں نے اپنے جسم سے کپڑا اتار کر پھینک دیا اور جو کتابیں انھوں نے مذہبِ اہل سنت کے مطابق تصنیف کی تھیں لوگوں کے سپرد کر دیا۔“

ابن سبکی نے بیان کیا ہے کہ ان کے مذہبِ اعتزال سے پھرنے کا سبب یہ ہوا کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی تو سرکار نے ان سے فرمایا کہ ”اے علی! اس مذہب کی مدد کر جو مجھ سے مروی ہے بلاشبہ وہی حق ہے۔“ یہ خواب انھوں نے رمضان کے عشرہ اول میں دیکھا، پھر عشرہ ثانی میں اور پھر ستائیسویں شب میں دیکھا۔ عرض کی یا رسول اللہ! میں وہ مذہب ایک خواب کے سبب کیسے چھوڑ دوں جن کے مسائل اور دلائل تیس سال سے میرے ذہن نشین ہیں؟

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، میں جانتا ہوں کہ اس معاملے میں اللہ تعالیٰ تمہیں اپنی خاص مدد سے نوازے گا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں ابھی اس مذہب کے سارے دلائل تمہارے سامنے واضح کر دیتا۔ اس لیے تم اس راہ میں کوشش کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ تمہیں اپنی مدد سے جلد ہی سرفراز فرمائے گا۔ پھر وہ بیدار ہوئے اور فرمایا: ”حق کے بعد گمراہی کے سوا کچھ بھی نہیں۔“

شیخ علم کلام اور دوسرے علوم کی طرح تصوف اور علم باطن میں بھی امامت اور پیشوائی کا درجہ رکھتے تھے۔ استاذ ابواسحاق اسفرائینی نے فرمایا کہ میں شیخ ابوالحسن باہلی کے سامنے ایسے ہی تھا جیسے سمندر کے سامنے قطرہ۔ اور انھوں نے شیخ سے سنا کہ وہ فرماتے تھے کہ میں امام اشعری کے سامنے ایسے ہی تھا جیسے کہ سمندر کے سامنے ایک قطرہ۔

ان کی صحبت میں رہنے والوں کا بیان ہے کہ انھوں نے بیس سال تک عشا کے وضو سے فجر کی نماز ادا کی۔ وہ ایک گاؤں کی آمدنی پر زندگی گزارتے تھے، جو ان کے دادا ابوالحسن بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ اشعری نے اپنی اولاد پر وقف کیا تھا۔ ان کا سالانہ خرچ سترہ درہم تھا، ہر مہینے میں ایک درہم سے کچھ زیادہ۔

☆☆☆☆☆

❖ ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلمَّ جزءاً، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.

ترجمہ:- پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا اور اہل اسلام نے اس میں غور و خوض شروع کیا اور جن مسائل میں فلاسفہ نے شریعت کی مخالفت کی تھی ان میں ان پر رد کرنے کا ارادہ کیا تو انھوں نے فلسفہ کے اکثر مسائل کو کلام

سے ملاؤ الا تاکہ فلسفہ کے مقاصد ثابت کر سکیں اور اس کے ابطال پر قابو پاسکیں، اسی طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا، یہاں تک کہ علم کلام میں طبعیات اور الہیات کے مشہور مسائل در آئے اور مسلمان ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے، یہاں تک کہ اگر علم کلام سمعیات پر مشتمل نہ ہوتا تو قریب تھا کہ وہ فلسفہ سے ممتاز ہی نہ ہوتا۔ یہ متاخرین متکلمین کا کلام ہے۔

### تشریح

ثم لما نقلت الفلسفة: - اس عبارت سے شارح نے علم کلام کی فلسفہ سے آمیزش اور اس کے وجوہ و اسباب پر روشنی ڈالی ہے اور اسی کے ساتھ متاخرین متکلمین کے کلام کی نوعیت کو بھی بیان فرمایا ہے۔

فرماتے ہیں کہ جب خلفائے عباسیہ کے عہد حکومت میں فلسفہ کا یونانی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ ہوا، بالخصوص مامون کے عہد حکومت میں اس میں کافی ترقی ہوئی تو علمی شغف رکھنے والے مسلمانوں نے اس میں خاصی دل چسپی لی اور ان پر پہلی بار یہ منکشف ہوا کہ فلسفہ کے بہت سارے مسائل ایسے ہیں جو اصول شرع سے متصادم ہیں، مثلاً قدم عالم، ایجاد صانع، نفی حشر اجساد، عدم علم واجب تعالیٰ بالجزئیات اور اسی طرح کے اور مسائل تو متکلمین کے لیے فلسفہ کی تحصیل اور اس پر دسترس ناگزیر ہو گئی، کیوں کہ کسی کے معتقدات کی کما حقہ تردید بغیر اس کے علم و معرفت کے ممکن نہیں ہے۔ اس بلند مقصد کے حصول کے لیے وہ فلسفہ کی طرف راغب ہوئے اور بڑے پیمانے پر اس کی تعلیم میں جٹ گئے تاکہ انھیں کے اصول و ضوابط اور دلائل و براہین سے ان کا رد و ابطال ہو سکے اور اس میں انھیں خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل ہوئی، لیکن اس کا منفی پہلو یہ سامنے آیا کہ فلسفہ سے متعلق طبعیات، الہیات اور کچھ حد تک ریاضیات کے مسائل علم کلام سے مل گئے اور اس حد تک آمیزش ہو گئی کہ اگر علم کلام میں جنت و دوزخ، عذاب قبر، حشر و نشر، نبوت و رسالت، امامت و خلافت وغیرہ کے مباحث نہ ہوتے تو دونوں میں تمیز ہی مشکل ہو جاتی۔ یہی مخلوط علم کلام متاخرین متکلمین مثلاً سیف الدین آمدی، امام رازی، صاحب موافق وغیرہ کا کلام ہے۔ اسی سے متقدمین اور متاخرین کے کلام میں فرق بھی واضح ہو جاتا ہے کہ جو فلسفہ سے غیر مخلوط کلام ہے وہ متقدمین کا ہے اور جو مخلوط ہے وہ متاخرین کا کلام ہے۔

**اقادہ خاص:** یہاں انبراس کے حوالے سے فلسفہ سے متعلق کچھ مفید باتیں پیش کی جا رہی ہیں۔

علوم فلسفہ عموماً تین قسموں پر مشتمل ہیں:

**قسم اول:** حکمت طبعیہ۔ اس میں ان امور سے بحث ہوتی ہے جو ذہن اور خارج دونوں میں مادہ کے محتاج ہوتے ہیں

جیسے کہ جسم۔

حکمت طبعیہ کے تحت مندرجہ ذیل علوم آتے ہیں:

(۱) سمع الکیان	(۲) علم السماء	(۳) علم العالم	(۴) علم الحيوان
(۵) علم النفس	(۶) علم الطب	(۷) علم الفلاحة	(۸) علم التعبير
(۹) علم البيطرة	(۱۰) علم السيميا	(۱۱) علم البذوره	(۱۲) علم الليميا
(۱۳) علم الرمييا	(۱۴) علم الهيميا	(۱۵) علم الفراسه	(۱۶) علم احكام النجوم

**قسم ثانی:** حکمت ریاضیہ۔ اس میں ان امور سے بحث ہوتی ہے جو صرف خارج میں مادے کے محتاج ہوتے ہیں۔ ذہن



میں نہیں، جیسے کہ صرف خارج میں مادی شکل و صورت کا محتاج ہوتا ہے نہ کہ ذہن میں۔ عقل ذہن میں کرہ کا تصور لکڑی یا لوہے کے مادے کے بغیر کر لیتی ہے۔

اس کے تحت مندرجہ ذیل علوم آتے ہیں:

(۱) علم الہندسہ	(۲) علم المخروطات	(۳) علم الحساب	(۴) علم ہیئت الصغریٰ
(۵) علم المحيطی	(۶) علم الزیج	(۷) علم التقویم	(۸) علم ارثماطیقی
(۹) علم قرسطون	(۱۰) علم الرمل	(۱۱) علم الاسطرلاب	(۱۲) علم الوفق

**قسم ثالث:** حکمت الہیہ۔ اس میں ان امور سے بحث ہوتی ہے جو ذہن اور خارج کسی میں بھی مادے کے محتاج نہیں ہوتے ہیں۔ جیسے وجود، وجوب، علت و معلول وغیرہ۔

اس کے تحت مندرجہ ذیل علوم آتے ہیں۔

(۱) علم المقولات العشر	(۲) علم وجود الواجب	(۳) علم العقول العشرہ
(۴) علم حکمة الاشراق	(۵) علم النبوة	(۶) علم الولاية
(۷) علم المعاد	(۸) علم الدعوات	

☆☆☆☆☆

\* وبالجملة هو أشرف العلوم، لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

ترجمہ: حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی اساس اور تمام علوم دینیہ کا رئیس ہونے کی بنا پر علم کلام تمام علوم میں اشرف و اعلیٰ ہے اور اس کے معلومات اسلامی عقائد ہیں اس کی غرض و غایت دینی اور دنیوی سعادت ہے اور اس کی دلیلیں ایسی حجت قطعیہ ہیں جن میں اکثر کی تائید اولہ سمعیہ سے ہے۔

### تشریح

اس عبارت سے شارح نے جملہ علوم و فنون میں علم کلام کی جواہریت و فضیلت ہے اس پر روشنی ڈالی ہے، فرماتے ہیں کہ علم کلام تمام علوم و فنون میں شرف و فضیلت کے اعتبار سے اعلیٰ ترین مقام پر فائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جن کا تعلق عمل سے ہے، ان کا دار و مدار علم کلام پر ہے، اس لیے کہ جسے اللہ در سول کی معرفت نہیں حاصل ہوگی اسے احکام شرعیہ عملیہ اور فرائض و واجبات و سنن کی معرفت نہیں ہو سکتی اور اس لیے بھی علم کلام کو شرف و برتری حاصل ہے کہ یہ تمام دینی علوم مثلاً تفسیر، حدیث، اصول فقہ، فروع فقہ اور تصوف کا رئیس ہے اور اس کے جملہ معلومات اسلامی معتقدات ہیں جن سے ایمان اور اسلام کا حصول ہوتا ہے۔

غرض و غایت کے لحاظ سے بھی اسے جملہ علوم پر شرف و برتری حاصل ہے کیوں کہ اس کی تحصیل سے انسان دینی اور دنیوی سعادتوں سے بہرہ ور ہوتا ہے، دینی سعادتوں سے یوں کہ اس سے اہم ترین مطلوب و مقصود کا حصول ہوتا ہے اور دنیوی سعادتیں

اس سے اس لیے حاصل ہوتی ہیں کہ بین الناس متکلم عالم کو نمایاں مقام حاصل ہوتا ہے۔ لوگ مشکل ترین مسائل میں اس کی رجوع کرتے ہیں اور عادت الہیہ بھی جاری ہے کہ جو اس کے دین کی حفاظت و صیانت میں لگا رہتا ہے اللہ تعالیٰ اس پر مائل بہ کر رہتا ہے اور لوگوں میں اس کی تعظیم و توقیر کا جذبہ پیدا کر دیتا ہے۔

دلائل و براہین کے اعتبار سے بھی اس کو جملہ علوم پر فوقیت حاصل ہے، اس لیے کہ اس کی دلیلیں ایسی حجتِ قطعیہ ہیں جن سے ظن اور شکوک و ادہام کا پردہ چاک ہو جاتا ہے اور ان میں اکثر کی تائید کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

❖ وما نقل عن السلف من الطعن فيه، والمنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصیل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين. وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات.

ترجمہ:- علم کلام میں سلف سے جو طعن اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے تو یہ دین میں تعصب رکھنے والے کے لیے ہے اور اس کے لیے ہے جو یقین کی تحصیل سے قاصر ہو اور جو مسلمانوں کے عقیدے میں فساد برپا کرنے کے درپے ہو اور اس کے لیے ہے جو فلسفہ کے غیر ضروری رموز و اسرار میں اشہاک رکھنے والا ہو ورنہ تو اس علم کی تحصیل سے کیسے روکا جاسکتا ہے، جو تمام واجبات کی اصل اور جملہ احکام شرعیہ کی اساس ہو۔

### تشریح

اس عبارت سے شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ جب علم کلام اشرف علوم ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اسلافِ کرام اور ائمہ سے اس علم پر نقد و جرح اور اس کی تحصیل سے ممانعت کے اقوال منقول ہیں، جیسا کہ حضرت امام ابو یوسف فرماتے ہیں۔ ”من تكلم تزندق“ متکلم زندیق ہے۔ اور آپ ہی سے یہ مروی ہے کہ ہارون الرشید کے دربار میں دو شخص علم کلام کے کسی مسئلہ پر مناظرہ کر رہے تھے تو ہارون الرشید نے حضرت امام ابو یوسف کو فیصلے کے لیے کہا تو آپ نے فرمایا کہ میں لا یعنی باتوں کا فیصلہ نہیں کرتا۔ تو ہارون نے آپ کو ایک لاکھ درہم دینے کا حکم دیا۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ متکلمین کی گردنیں مار دی جائیں اور انھیں اونٹ پر بٹھا کر شہر شہر گھمایا جائے اور یہ منادی کرا دی جائے کہ یہ اس کی سزا ہے جو کتاب و سنت کا تارک ہے اور علم کلام میں شغل رکھتا ہے۔ اور حضرت شیخ الاسلام محدث صوفی عبداللہ انصاری ہروی نے تو باضابطہ علم کلام کی مذمت میں ایک کتاب لکھ دی ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی اپنے مال کو علمائے اسلام میں تقسیم کرنے کی وصیت کر دے تو اس کی وصیت میں متکلمین علما داخل نہیں ہوں گے۔

جواب شارح جواب دیتے ہیں کہ یہ مذمت اور ممانعت ہر کسی کے لیے نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ چار شخصوں میں محدود ہے۔ (۱) جو شخص دین میں تعصب اور عناد رکھتا ہے، حق واضح ہونے کے باوجود اس کی اطاعت نہیں کرتا تو علم کلام اسے مزید جری بنا دے گا اور وہ مناظرہ پر آمادہ ہو جائے گا۔ (۲) جو کمزور ذہن کا ہو مسائل کی باریکیاں اور دلائل کی گتھیاں نہ سمجھ سکے تو علم کلام کی تحصیل غبارِ ذہنی کی بنا پر اس کے ایمان میں دوسوے اور کمزوری پیدا کر دے گی۔ (۳) جس کا مقصد کمزور اور بے پڑھے لکھے مسلمانوں کے عقیدے میں فساد پیدا کرنا ہو۔ (۴) جو فلسفے کی غیر ضروری اور لایعنی باریکیوں میں پڑا رہتا ہو اور اس کی پر پیچ زلفوں

۔ اور خم میں الجھار ہوتا ہو، ورنہ تو پھر ایسے علم کی تحصیل سے کیوں کر روکا جاسکتا ہے، جس پر تمام واجبات اور جملہ احکام شرعیہ کا رومدار ہو۔

☆☆☆☆☆

\* ثَمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنَى عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُودِ الْمَحْدَثَاتِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ وَتَوْحِيدِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، ثَمَّ الْإِنْتِقَالَ مِنْهَا إِلَى سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ، نَاسِبَ تَصْدِيرِ الْكِتَابِ بِالتَّيْبِيهِ عَلَى وُجُودِ مَا يَشَاهِدُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ، وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهَا لِتَوْصُلِ بِذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَهَمُّ، فَقَالَ:

ترجمہ:- پھر جب کہ علم کلام کی بنیاد محدثات کے وجود سے صانع عالم کے وجود اور اس کی توحید و صفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنا ہے، پھر ان سے تمام سمعی مسائل کی طرف انتقال کرنا ہے تو ان تمام موجودات کے وجود اور ان کے ثبوت علم پر تنبیہ کرنا مناسب معلوم ہوا جن کا اعیان اور اعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے تاکہ ان سے اس کی طرف رسائی ہو سکے جو مقصود اہم ہے تو مصنف نے فرمایا:

### تشریح

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب علم کلام کا مقصود اصلی ذات واجب تعالیٰ اور اس کی صفات سے بحث کرنا ہے تو ما تن نے اپنی کتاب کو ان مباحث سے شروع کرنے کے بجائے حقائق اشیاء اور ان کے ثبوت علم سے کیوں شروع کیا ہے، وجہ کیا ہے؟

شارح اس اعتراض کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اعتراض بالکل بجایا ہے، لیکن وجود صانع پر استدلال اور ذات و صفات واجب تعالیٰ سے بحث موجودات کے وجود پر ہی موقوف ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ پہلے اشیاء کا وجود واقعی ثابت کر دیا جائے خواہ ان کا تعلق اجسام سے ہو یا جوہر سے یا اعراض سے اور ان کے ثبوت علم کو بھی ثابت کر دیا جائے تاکہ ان سے صانع عالم کے وجود اور اس کی وحدانیت پر استدلال کیا جاسکے اور دیگر صفات و افعال کے مباحث پیش کیے جاسکیں۔ پھر بتدریج دیگر سمعی مباحث مثلاً احوال قبر، جنت و جہنم، مبحث نبوت و رسالت وغیرہ کو ذکر کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

\* قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحَكْمُ الْمَطَابِقُ لِلْوَقْعِ، يَطْلُقُ عَلَى الْأَقْوَالِ وَالْعُقَائِدِ وَالْأَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ، بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلَى ذَلِكَ. وَيَقَابِلُهُ الْبَاطِلُ. وَأَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْأَقْوَالِ خَاصَّةً، وَيَقَابِلُهُ الْكَذِبُ. وَقَدْ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْمَطَابِقَةَ تَعْتَبِرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَقْعِ، وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحَكْمِ، لِمَعْنَى صَدَقَ الْحَكْمُ مَطَابِقَتَهُ لِلْوَقْعِ، وَمَعْنَى حَقِّيقَتِهِ مَطَابِقَةَ الْوَقْعِ إِيَّاهُ.

ترجمہ:- اہل حق نے کہا: حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر ہوتا ہے۔ ان (امور اربعہ) کے حق پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے اور حق کا مقابل باطل ہے، لیکن صدق کا اطلاق بالخصوص قول میں مشہور ہے صدق کے مقابلے میں کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے مابین فرق یوں کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت جانب واقعہ سے ہوتی ہے اور صدق میں جانب حکم سے، لہذا حکم کا واقعہ کے مطابق ہونا صدق ہے اور واقعہ کا حکم کے مطابق ہونا حق ہے۔



## تشریح

خطبے سے فارغ ہونے کے بعد اب شارح متن کتاب کی تشریح کی طرف اپنی توجہ مبذول کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں:

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ: - اہل حق سے مراد اہل سنت و جماعت ہیں اس لیے کہ یہی وہ جماعت ہے جو اس حق صریح کی تبع ہے، جو کتاب و سنت سے ظاہر ہے، خواہ وہ اشعری ہوں یا ماتریدی۔ اس لیے کہ ان کے مابین اعتقادی اصول میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک طبقہ دوسرے کی تکفیر کرے یا فاسق قرار دے تاہم ان میں بعض مسائل میں فروعی اختلاف ضرور ہیں۔

وہو الحکم المطابق للواقع: - شارح نے اس عبارت سے حق کی تعریف کی ہے اور حق اور صدق میں باہم کیا فرق ہے اس کی وضاحت کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو اسے حق کہا جاتا ہے، حق کا اطلاق قول، عقیدہ، دین اور مذہب پر ہوتا ہے، بولا جاتا ہے قول حق ہے۔ عقیدہ حق ہے، دین حق ہے، مذہب حق ہے۔ حق کا اطلاق ان امور اربعہ پر اس لیے ہوتا ہے کہ یہ (امور اربعہ) حق پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بایں معنی کہ ادیان و مذہب میں جو احکام پائے جاتے ہیں وہ نفس الامر کے مطابق ہوتے ہیں، اسی طرح عقیدے اور اقوال میں بھی جو احکام ہوتے ہیں ان میں بھی واقع کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ شارح کے قول ”باعتماد اشتمالھا علی ذالک“ کا یہی مطلب ہے۔ بہر حال حق ان امور اربعہ میں سے ہر ایک پر محمول ہوتا ہے جب کہ صدق بالخصوص قول میں مشہور ہے۔ لہذا قول صادق تو کہا جائے گا لیکن عقیدہ صادق نہیں کہا جائے گا۔ نیز دونوں میں تقابل کے اعتبار سے بھی فرق بیان کیا جاتا ہے۔ حق کا مقابل باطل آتا ہے، جب کہ صدق کے مقابلے میں کذب آیا کرتا ہے۔ واضح ہو کہ حق و باطل میں جو تقابل ہے وہ تقابلی تضاد بھی ہو سکتا ہے اور تقابلی ایجاب و سلب بھی۔

تقابل تضاد: - متقابلین وجودی ہوں اور کسی کا تعقل کسی دوسرے پر موقوف نہ ہو جیسے سواد اور بیاض۔

تقابل ایجاب و سلب: - متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی ہو اور وجودی کے ساتھ عدمی کے محل کا متصف ہونا محال ہو جیسے فرس و لافرس۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ حق اور صدق میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ جو حق ہے وہی صدق ہے اور جو صدق ہے وہی حق ہے۔ تاہم مصداق کے اعتبار سے فرق ضرور ہے۔ حق کا اطلاق امور اربعہ مذکورہ میں سے ہر ایک پر ہوتا ہے، جب کہ صدق صرف قول کے ساتھ خاص ہے۔

اور کبھی دونوں کے مابین فرق یوں بیان کیا جاتا ہے کہ صدق میں مطابقت جانب حکم سے ہوتی ہے اور حق میں مطابقت جانب واقع سے ہوتی ہے۔ لہذا صدق حکم کا معنی ہو گا حکم اور خبر کا واقعہ کے مطابق ہونا۔ مثلاً کسی نے رویت ہلال کا حکم لگاتے ہوئے خبر دی کہ ”چاند ہو گیا ہے“ انفس الامر میں بھی رویت ہو گئی ہو تو اس خبر کو سن کر بولا جائے گا کہ ”سچ ہے“ اور حقیقت حکم کا معنی ہو گا واقعہ کا حکم اور خبر کے مطابق ہونا مثلاً کسی نے اپنی آنکھ سے چاند دیکھ لیا ہے تو جب اس کو رویت ہلال کی خبر دیتے ہوئے بتایا جائے گا کہ ”رویت ہو گئی ہے“ تو چونکہ اسے حکم کی اطلاع پہلے ہی سے ہے، اس لیے اس خبر کو سن کر کہے گا ”حق ہے“۔

اس اعتبار سے حق اور صدق میں معنی و مفہوم کے اعتبار سے بھی فرق ہو گا۔ جب کہ مقابل میں جو فرق بتایا گیا ہے اس کے لحاظ سے صرف محل استعمال کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہو گا، مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہو گا۔ اور کبھی حکم اور اعتقاد سے

صرفِ نظر کرتے ہوئے حق اور صدق کا اطلاق نفسِ مطابقت پر بھی ہوتا ہے، یعنی مطابقت جب جانبِ واقعہ سے ملحوظ ہوگی تو اس مطابقت پر حق کا اطلاق ہوگا اور جب مطابقت کا اعتبار جانبِ حکم سے ہوگا تو اس کا نام صدق رکھا جائے گا۔ کما فی «شرح التہذیب»۔

☆☆☆☆

﴿ حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهُ مَابَهُ الشَّيْءُ هُوَ، كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ، بِخِلَافِ مَثَلِ الضَّاحِكِ وَالْكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ بَدُونِهِ، فَإِنَّهُ مِنَ الْعَوَارِضِ. وَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ مَابَهُ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيقَةً، وَبِاعْتِبَارِ تَشَخُّصِهِ هَوِيَّةً، وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَالِكَ مَاهِيَّةً. ﴾

ترجمہ:- حقائقِ اشیاء ثابت ہیں، جس سے شئی شئی ہو جائے وہ شئی کی حقیقت اور ماہیت ہے، جیسے انسان کے لیے حیوانِ ناطق، برخلاف ضاحک اور کاتب کے۔ یہ عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ”ما بہ الشیء ہو ہو“ آپے تحقق کے اعتبار سے حقیقت اور تشخص کے اعتبار سے ہویت اور ان دونوں سے قطع نظر ماہیت ہے۔

### تشریح

حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ:- حقائق کی اشیاء کی طرف اضافت، اضافتِ بیانیہ ہے یا اضافتِ مسمیٰ الی الاسم کی قبیل سے ہے، دونوں میں ترکیبِ اضافی سے جو تغایر سمجھ میں آرہا ہے وہ صرف اعتباری ہے جیسے کہ نفسِ شئی، عینِ شئی میں تغایر اعتباری ہے جو شئی ہے وہی عینِ شئی ہے اور جو عینِ شئی ہے وہی شئی ہے۔ لہذا حقائقِ الاشیاء ثابتہ کا معنی ہے (الاشیاء موجودہ) یعنی اشیاء اپنے وجودِ واقعی اور نفسِ الامری کے ساتھ موجود ہیں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ اشیاء اپنے وجودِ واقعی حقیقی کے بغیر پائی جاتی ہیں۔ یہاں پر اس سوال کا جواب دیتے چلیں تو زیادہ بہتر ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ جب حقیقتِ شئی اور شئی میں ترادف ہے اور حقائق کی اشیاء کی طرف اضافت، اضافتِ بیانیہ ہے تو ماتن کو صرف الاشیاء ثابتہ کہنا چاہیے تھا، اشیاء پر حقائق کو کیوں داخل کیا گیا؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بجا ہے لیکن اصل میں اس عبارت سے ماتن کا مقصود عندیہ اور عنادیہ پر رد کرنا ہے جو حقائقِ اشیاء کے منکر ہیں، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ عندیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اشیاء ہمارے اعتقادات کی تابع ہیں، ہم کسی شئی کے جوہر ہونے کا اعتقاد کریں تو وہ شئی جوہر ہوگی، عرض کا اعتقاد کریں گے تو عرض ہوگی۔ قدیم کا اعتقاد کریں گے تو وہ قدیم ہو جائے گی، حادث کا اعتقاد کریں گے تو حادث، علیٰ هذا القیاس۔ جب کہ عنادیہ کا موقف یہ ہے کہ اشیاء وہام و خیالات ہیں جیسے کہ پانی کے نقوش، اس لیے اشیاء پر حقائق کو داخل کر کے ان کا رد کیا جا رہا ہے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اشیاء اپنی حقیقت اور وجودِ واقعی کے ساتھ موجود ہیں۔

حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهُ مَابَهُ الشَّيْءُ هُوَ: شارح کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت میں ترادف ہے، جیسا کہ محابعد آرہا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جس سے شئی شئی ہوتی ہے اسے شئی کی حقیقت کہا جاتا ہے، جیسے حیوانِ ناطق ہے جس سے انسان انسان ہو جاتا ہے، یہ لفظ دیگر شئی کے جو اجزائے حقیقیہ ہوتے ہیں وہ شئی کی حقیقت کہلاتے ہیں لہذا ضاحک اور کاتب پر انسان کی حقیقت کا اطلاق نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ انسان کے اوصاف اور اس کے عوارض میں سے ہیں۔

## آگ اور پانی، روٹی کی حقیقت میں داخل ہیں

**قاسمی کی تحقیق:** اس مقام پر «بیان الفوائد فی حل شرح العقائد» ص: ۲۷ پر فاضل شارح جو دارالعلوم دیوبند کے استاذ ہیں، ماہیت شی کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

”ماہیت وہ شی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ شی بنتی ہے / مثلاً آٹا، پانی اور آگ ایسی چیز ہے جن سے روٹی بنتی ہے اور تعریف مذکور کی رو سے جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی بنے وہی اس شی کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہوا کہ آٹا، پانی اور آگ روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں۔“

ناظرین غور فرمائیں، فاضل شارح نے پانی اور آگ کو بھی روٹی کی حقیقت اور ماہیت میں داخل مان لیا ہے، حالاں کہ حقیقت شی کا شی سے انفکاک ممکن نہیں ہوتا، اس لیے کہ ذاتیات شی پر حقیقت شی کا اطلاق ہوتا ہے اور ذاتیات شی کا شی سے اور شی کا ذاتیات سے انفکاک محال ہے، ورنہ شی شی ہی نہیں رہے گی، حالاں کہ آگ اور پانی کا حال یہ ہے کہ یہ روٹی سے منفک ہی نہیں ہوتے بلکہ ان کا ایک دوسرے سے انفکاک ضروری ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جب آپ روٹی کھا رہے ہوں تو آگ اور پانی بھی کھا رہے ہوں، اور جس کی وجہ سے شی بنتی ہے وہ شی کی غرض کہلاتی ہے نہ کہ شی کی حقیقت اور ماہیت، قاسمی صاحب اس پر بھی ذرا غور کر لیں۔

وقد یقال: إن ما به الشيء هو: اس عبارت سے شارح حقیقت اور ماہیت کے مابین جو مشہور فرق ہے اسے بیان کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ از روئے حقیقت کے دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے جو حقیقت ہے وہی ماہیت ہے اور جو ماہیت ہے وہی حقیقت ہے، تاہم اعتباری فرق ضرور ہے۔ شیء من حیث ہو ہو اپنے تحقق کے اعتبار سے حقیقت ہے اور شیء اپنے تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور تشخص اور تحقق سے قطع نظر ماہیت ہے / یعنی شیء کے اجزائے حقیقیہ کے وجود کے لحاظ سے شیء کو حقیقت کہتے ہیں اور شیء کے وہ عوارض جو شیء کو اس کے جمع ماعداسے ممتاز کر دیں ان کے لحاظ سے شیء کو ہویت کہا جاتا ہے اور ان دونوں سے قطع نظر شیء کو ماہیت کہا جاتا ہے جیسے انسان کو خطابت کے اعتبار سے خطیب کہا جاتا ہے، تدریس کے اعتبار سے مدرس کہا جاتا ہے، شعر و سخن کے اعتبار سے شاعر کہا جاتا ہے، تو یہاں پر من حیث الذات ان میں کوئی فرق نہیں ہے، فرق صرف اعتباری ہے۔

ہویۃ: ”ہ“ کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ ضمیر ”هو“ سے ماخوذ ہے۔ ہویت کا اطلاق تین معنوں پر ہوتا ہے۔

(۱) ماہیت شخصی۔ اشاعرہ اس کے قائل ہیں اور عبارت میں ہویت سے یہی معنی مراد لیا گیا ہے۔

(۲) وجود خارجی۔ اس لیے کہ شیء اپنے وجود خارجی کے لحاظ سے ہی اشارۂ حسیہ کے قابل ہوتی ہے۔ ہویت

کے یہ دونوں معنی مستعمل ہیں اور مشہور ہیں۔

(۳) تشخص۔ یہ ہویت کا معنی غیر مشہور ہے۔ فاحفظھا لئلا تختبط فی استعمالہا المختلفة۔

☆☆☆☆☆

\* والشیء عندنا هو الوجود، والقبول والتحقق والوجود الکوّن الفاظ مترادفة، معناها بدیهی الصور۔

ترجمہ: اور شیء ہمارے نزدیک موجود کو کہتے ہیں۔ ثبوت، تحقق، وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں اور ان کا مفہوم بدیہی



التصور ہے۔

### تشریح

اس عبارت سے شارح نے شئی کے معنی اور مفہوم کی تشریح کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یعنی عند الاشاعرہ شئی کا حقیقی معنی موجود ہے تاہم معدوم پر بھی کبھی شئی کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ عند المعتزلہ شئی کا اطلاق موجود و معدوم میں سے ہر ایک پر حقیقت ہے۔ معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین مختلف فیہ مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ معدوم شئی ہے یا نہیں۔ عند الاشاعرہ معدوم شئی نہیں ہے جب کہ عند المعتزلہ معدوم بھی شئی ہے۔ در حقیقت یہ ایک لغوی بحث ہے۔ اس کا دار و مدار شینیت کی تفسیر پر ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ”شئی“ موجود کو کہتے ہیں، جب کہ معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ ”شئی“ معلوم کو کہتے ہیں اور معلوم موجود اور معدوم دونوں پر صادق ہوتا ہے۔ فریقین کے پاس اپنے اپنے موقف پر استدلال کے لیے دلیلیں موجود ہیں۔ آخر کتاب میں والمعدوم ليس بشئ کے تحت اس کی تفصیلی بحث آرہی ہے۔

والنبوت والتحقيق والوجود: - اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ثبوت، تحقق، وجود اور کون الفاظ مترادفہ ہیں۔ یعنی یہ سب متحد المعنی ہیں، باعتبار معنی اور مفہوم کے ان میں کوئی فرق نہیں، جب کہ معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ثبوت وجود سے عام ہے، لہذا معدومات ممکنہ معتزلہ کے نزدیک خارج میں ثابت تو ہیں، لیکن موجود نہیں ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ثبوت نام ہے کسی چیز کا بغیر تحقق واقعی کے پایا جانا۔ یہ بحث بھی آخر کتاب میں آرہی ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ یہ سب کے سب بدیہی التصور ہیں، غایت ظہور کی وجہ سے ان کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ ہاں از روئے لغت ان کی تفسیر ہو سکتی ہے۔ محققین یہ بھی کہتے ہیں کہ وجود کا بدیہی ہونا بھی بدیہیات میں سے ہے جس پر استدلال ممکن نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وجود کا بدیہی ہونا نظری ہے، اس پر استدلال ممکن ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ”نبراس“۔



\* فان قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة، قلنا: إن المراد به أن ما نعتقد حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود۔ ترجمہ: اگر کہا جائے کہ حقائق اشیا کے ثبوت کا حکم لغو ہے۔ ہمارے قول ”الأمور الثابتة ثابتة“ کے درجے میں ہے۔ ترجمہ کہیں گے کہ ”حقائق الاشياء ثابتة“ سے مراد یہ ہے کہ ہم جن حقائق اشیا کا اعتقاد کرتے ہیں اور ان کا کوئی نام رکھتے ہیں، مثلاً انسان، فرس، آسمان اور زمین یہ ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں، جیسے کہ بولا جاتا ہے واجب الوجود موجود۔

### تشریح

فان قيل: فالحكم: - اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ حقائق الاشياء ثابتة ایک لغو کلام ہے، اس لیے کہ ما قبل سے واضح ہو گیا ہے کہ حقائق کی اشیا کی طرف اضافت، اضافت بیانیہ ہے۔ لہذا ماتن کا قول ”حقائق الاشياء ثابتة“ ”الاشياء ثابتة“ کے درجے میں ہے اور ما قبل سے یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ ”شئی“ موجود کے معنی

میں ہے۔ لہذا اس رو سے اب ”الاشیاء ثابتہ“ الموجود ثابت کے معنی میں ہوگا۔ اور ما قبل میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ ثبوت اور وجود متحد المعنی ہیں۔ لہذا اب لازم آئے گا کہ ”الموجود ثابت“ الثابتہ ثابتہ کے معنی میں ہو جائے اور یہ ایک لغو کلام ہے اور غیر مفید ہے، اس لیے کہ صحت حمل کے لیے جہاں مصداق کے اعتبار سے موضوع اور محمول میں اتحاد ضروری ہے، وہیں حمل کے مفید ہونے کے لیے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول متحد المعنی نہ ہوں جب کہ یہاں پر موضوع (الثابتہ) اور محمول (ثابتہ) متحد المعنی ہیں، لہذا حقائق الاشیاء ثابتہ ایسے ہے جیسے کہا جائے الانسان انسان۔

7 قلنا ان المراد به: - اس عبارت سے شارح مذکورہ اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتہ لغو کلام نہیں ہے، اس لیے کہ موضوع اور محمول متحد المعنی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ موضوع یعنی حقائق الاشیاء سے مراد امور معتقدہ ہیں اور محمول یعنی ثابتہ سے مراد امور نفس الامری ہیں۔ لہذا اب قضیہ کا معنی ہوگا کہ وہ امور جن کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہ ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں بھی موجود ہیں اور قضیہ کی شکل یہ ہوگی ”ما نعتقدہ حقائق الاشیاء امور موجودہ فی نفس الامر۔“

کما یقال: واجب الوجود موجود: - اس عبارت سے شارح نے تاویل مذکور کی صحت پر استدلال کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ”واجب الوجود موجود“ یہ ایک قضیہ ہے جو بالاجماع مفید ہے، باوجود اس کے کہ اس میں موضوع (واجب الوجود) موجود کے معنی میں ہے اور ایسے موجود کے معنی میں ہے جس کا وجود ضروری ہے اور محمول (موجود) بھی موجود کے معنی میں ہے اور یہ مفید اسی بنا پر ہے کہ اس کا معنی یہی ہے کہ ما نعتقدہ واجب الوجود موجود فی نفس الامر یعنی جس واجب الوجود کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں موجود ہے، ایسا نہیں کہ ہم محض اس کے وجود کا اعتبار کرتے ہیں بلکہ اس کا وجود نفس الامری ہے اعتبار معتبر پر موقوف نہیں ہے، لہذا جب اس تاویل سے یہ (واجب الوجود موجود) مفید کلام ہے اور صحیح ہے تو حقائق الاشیاء ثابتہ بھی تاویل مذکورہ سے صحیح ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆

\* وهذا کلام مفید ربما یحتاج إلى البیان، ولیس مثل قولک: الثابت ثابت، ولا مثل قولنا: أنا أبو النجم وشعری شعری، علی ما لا یخفی. وتحقیق ذلك أن الشیء قد یکون له اعتبارات مختلفه یکون الحکم علیہ بشیء مفیداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، کالإنسان إذا أخذ من حیث أنه جسم ما کان الحکم علیہ بالحوانیة مفیداً، وإذا أخذ من حیث أنه حیوان ناطق کان ذلك لغواً.

ترجمہ: - حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہے، بیان کا بہت ہی کم محتاج ہے تمہارے قول ”الثابت ثابت“ یا ہمارے قول ”أنا أبو النجم وشعری شعری“ کی طرح نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ شے کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں۔ بعض اعتبارات کے لحاظ سے اس پر کسی شے کا حکم مفید ہوتا ہے، جب کہ بعض کے اعتبار سے حکم مفید نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ انسان ہے کہ جب اس کے جسم ہونے کا لحاظ کیا جائے گا تو اس پر حیوانیت کا حکم صحیح ہوگا اور جب یہ لحاظ کیا جائے گا کہ انسان حیوان ناطق ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم صحیح نہیں ہوگا۔

## تشریح

وہذا کلام مفید رہما محتاج :- اس عبارت سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ ماتن کا کلام ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ کلام مفید ہے، بیان کا بہت کم محتاج ہے۔ الثابتہ ثابتہ کی طرح سے نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مفید ہی نہیں ہے کیوں کہ اس میں موضوع اور محمول متحد المعنی ہیں اور دونوں جانب سے وجود نفس الامری مراد ہے، اسی طرح ماتن کے کلام ”أنا أبو النجم و شعری شعری“ کی طرح سے بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ بہت ہی زیادہ محتاج بیان ہے جب کہ ماتن کے کلام میں بیان اور تاویل کی حاجت کم ہے۔ شارح کی عبارت میں لف و نشر مرتب کی صنعت پائی جاتی ہے۔

واضح ہو کہ الثابتہ ثابتہ میں بھی تاویل مذکور ہو سکتی ہے، جب اس میں وہ تاویل کی جائے گی تو یہ بھی مفید کلام ہو جائے گا۔ انا أبو النجم و شعری شعری :- ابو النجم قدامے اسلامیین میں ایک مشہور شاعر کا نام ہے۔ ”شعری شعری“ کا معنی یہ ہے کہ اس وقت بھی میرا شعر جب کہ مجھ پر بڑھا یا طاری ہو گیا ہے میری جوانی کے زمانے کے شعر جیسا ہے جب کہ میری عقل متغیر نہیں ہوئی تھی اور یہ بھی تاویل کی گئی ہے کہ میرا شعر وہ میرا شعر ہے جو بلاغت میں مشہور زمانہ ہے۔

و تحقیق ذلك أن الشئ قد يكون له :- شارح اس عبارت سے ماقبل میں جو اعتراض اور جواب پیش کیا گیا ہے اس کی مزید تحقیق کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، بعض اعتبار سے شئی پر کسی شئی کا حکم لگانا صحیح ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا جیسے کہ انسان ہے کہ اس میں جسم کی بھی حیثیت پائی جاتی ہے اور حیوان کی بھی تو جب انسان میں جسمیت کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا اس پر حیوانیت کا حکم لگانا صحیح اور مفید ہوگا اور یہ تمھارے قول هذا الجسم حیوان کی طرح سے ہوگا اور جب انسان میں حیوانیت کی حیثیت کا اعتبار ہوگا تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا اور کلام لغو ہو جائے گا اس لیے کہ یہ الحیوان الناطق حیوان کی طرح سے ہو جائے گا۔

اسی طرح حقائق میں بھی دو اعتبار ہیں۔ ایک ان کا معلوم ہونا اور ایک موجود ہونا۔ لہذا جب ان میں معلوم کی حیثیت ملحوظ ہوگی تو ان پر ثبوت کا حکم صحیح اور مفید ہوگا اور جب ان میں موجود کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا تو ان پر ثبوت کا حکم لغو ہو جائے گا۔



✽ والعلم بها أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وأحوالها. مُتَحَقِّقٌ، وقيل: المراد العلم بثبوتها؛ للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب: أن المراد الجنس ردأعلى القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها.

ترجمہ :- اور حقائق اشیا کا علم یعنی ان کے تصورات اور فی نفسہ ان کے وجود اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے اور کہا گیا ہے کہ العلم بها سے مراد ثبوت اشیا کا علم ہے اس کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ جمیع اشیا کا علم نہیں ہے، اور جواب یہ ہے کہ الحقائق سے مراد جنس ہے ان پر رد کرنے کے لیے جو اس کے قائل ہیں کہ اشیا میں سے کسی بھی شئی کا ثبوت نہیں ہے اور نہ ہی ثبوت شئی اور عدم ثبوت شئی کا ہی علم ہے۔

## تشریح

والعلم بها أي بالحقائق :- علم پر جو الف لام داخل ہے وہ استغرائی ہے اور مدخول سے اس کی دونوں قسمیں تصور اور



تصدیق مراد ہیں اور حقائق پر جولام داخل ہے وہ بھی استغراقی ہے۔ ماقبل میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے کہ حقائق سے اشیا مراد ہیں لہذا عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ جمیع اشیا کا علم خواہ ان کا تعلق تصور سے ہو یا تصدیق سے ہو، متحقق اور ثابت ہے، اسی طرح جمیع اشیا کے وجود نفس الامری اور ان کے احوال مثلاً حدوث و امکان، اعیان و اعراض وغیرہ کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے۔ علم پر جولام داخل ہے اسے استغراق پر محمول اس لیے کیا جائے گا کہ اس عبارت سے ماتن کا مقصد دراصل ”لا ادریہ“ پر رد کرنا ہے، جن کا خیال باطل یہ ہے کہ ہمیں کسی بھی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا جزم و یقین نہیں ہے، ہمیں ثبوت شئی اور عدم ثبوت شئی میں شک ہے بلکہ اس شک میں بھی ہمیں شک ہے تو ماتن نے و العلم بہا سے ان پر رد کیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جمیع اشیا کا علم نفس الامر میں ثابت ہے۔

وقیل: المراد العلم بثبوتها: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اس مقام پر بعض ناقدین کی جانب سے یہ کہا گیا ہے کہ عبارت میں ثبوت کا لفظ مقدر ماننا ضروری ہے، اس لیے کہ حقائق الاشیا میں اشیا پر جولام داخل ہے وہ استغراقی ہے، لہذا اگر مضاف ثبوت کو مقدر نہیں مانا جائے گا تو عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ ہر شئی کا علم متحقق ہے اور ظاہر ہے کہ نفس الامر کے خلاف ہے۔ اور جب ثبوت کا لفظ مقدر مان لیا جائے گا تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ دونوں میں فرق بالکل واضح ہے، اس لیے کہ پہلی صورت میں معنی ہوگا، علم بجمیع الاشیاء یعنی جمیع اشیا کے ثبوت کا علم، جس میں علم اجمالی پایا جاتا ہے۔ علمت بجمیع الاشیاء اور علمت بثبوت جمیع الاشیاء میں فرق بالکل واضح ہے، اول کا متحقق بغیر ہر شئی کی معرفت کے نہیں ہوگا، جب کہ ثانی میں ایسا نہیں ہے۔

والجواب: أن المراد الجنس: - شارح اس عبارت سے اعتراض مذکورہ کا جواب پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اشیا پر جولام داخل ہے وہ استغراقی نہیں ہے۔ بلکہ وہ جنسی ہے اور مدخول سے مراد جنس اشیا ہے، لہذا عبارت کا معنی ہوگا ”جنس حقائق الاشیاء ثابتہ“ یا یہ معنی ہوگا کہ اشیا کی جنس کا علم ثابت ہے۔ اب عام ازیں کہ جنس کا متحقق اشیا کے بعض افراد کے ضمن میں ہو یا کل افراد کے ضمن میں ہو، کل افراد کے ضمن میں ہو جب بھی بعض اشیا کا علم یا ان کی جنس ثابت ہوگی اور اگر بعض افراد کے ضمن میں ہو جب بھی بعض اشیا کی جنس یا علم ثابت ہوگا، اور چوں کہ جنس اشیا بھی اشیا میں سے ہے، لہذا موجبہ جزئیہ کا قضیہ، ”بعض جنس الاشیاء ثابتہ“ ثابت ہوگا اور سوفسطائیہ کا سالبہ کلیہ ”لا شیء من الاشیاء بثابت“ اور ”لا شیء من العلم بثبوت الاشیاء ثابت“ باطل ہو جائے گا اور ثبوت اشیا اور عدم ثبوت اشیا کے منکرین کا رد ہوگا، اور یہی مقصود کلام ہے۔

☆☆☆☆☆

\* خلافاً للسوفسطائية فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أو هام و خيالات باطلة، وهم العنادية، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقاد، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهر أ فجوهر أو عرضاً فعرض أو قديماً فقديماً أو حادثاً فحادث وهم العنودية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت، ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهل جراً، وهم اللا أدريه.

ترجمہ: - برخلاف سوفسطائیہ کے تو ان میں بعض وہ ہیں جو عین شئی کے ہی منکر ہیں اور گمان یہ کرتے ہیں کہ اشیا اوہام

اور خیالاتِ باطلہ ہیں۔ یہ عنادیہ ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو اشیا کے ثبوتِ واقعی کا انکار کرتے ہیں، اور گمان یہ کرتے ہیں کہ اشیا اعتقاد کے تابع ہیں، یہاں تک کہ ہم اگر کسی شئی کے جوہر ہونے کا اعتقاد کر لیں تو وہ جوہر ہے، عرض کا اعتقاد کر لیں تو وہ عرض ہے، قدیم کا اعتقاد کر لیں تو وہ قدیم ہے، حادث کا اعتقاد کر لیں تو وہ حادث ہے، یہ عندیہ کہلاتے ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو ثبوتِ شئی اور عدمِ ثبوتِ شئی کے علم کا انکار کرتے ہیں اور گمان یہ کرتے ہیں کہ اس میں ہمیں شک ہے بلکہ شک میں بھی شک ہے۔ اسی طرح یہ سلسلہ آگے بڑھے گا اور یہ لوگ لا اور یہ ہیں۔

### تشریح

خلافا للفسطانیة: ابھی ابھی شارح نے یہ بتایا ہے کہ جمیع اشیا اپنے وجود نفس الامری کے ساتھ متحقق ہیں اور ان کا علم بھی ہے، اب اس میں سوفسطائیہ کا جو اختلاف ہے اس کی توضیح کرتے ہیں۔ بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ سوفسطائیہ حلقے فلاسفہ کی ایک جماعت ہے۔ محقق نصیر الدین طوسی کا موقف یہ ہے کہ اس مذہب کے متبعین نہیں پائے جاتے ہیں، تاہم ہر وہ شخص جو اپنے موقف پر غلط طریقے سے استدلال کرے اسے سوفسطائی کہا جائے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ سوفسطائیہ تین طبقے میں بٹے ہوئے ہیں۔ (۱) عنادیہ - یہ جمیع اشیا کے ثبوت نفس الامری کا انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ تمام اشیا زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ وغیرہ ان کا نفس الامر میں کوئی وجود نہیں ہے۔ یہ سب اوہام اور خیالاتِ باطلہ ہیں، حتیٰ کہ یہ ذاتِ واجب تعالیٰ اور انبیاء و رسل کے بھی معترف نہیں ہیں۔ یہ چوں کہ عنادِ حق کا انکار کرتے ہیں، یا بلا وجہ حق سے انحراف کرتے ہیں اس لیے انہیں عنادیہ کہا جاتا ہے۔ (۲) عندیہ - یہ اشیا کے ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں۔ تاہم یہ اشیا کے ثبوت اعتقادی کے معترف ضرور ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ساری چیزیں ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں، جس کے بارے میں ہم جوہر اعتقاد کر لیں تو وہ جوہر ہے، عرض کا اعتقاد کر لیں تو عرض ہے، قدیم کا اعتقاد کر لیں تو قدیم ہے، حادث کا اعتقاد کر لیں تو حادث ہے۔ گویا کہ ان کے نزدیک جوہر فی نفسہ جوہر نہیں ہے، عرض فی نفسہ عرض نہیں ہے، اسی قیاس پر، چوں کہ یہ لوگ اشیا کو معتقد کے اعتقاد کے تابع قرار دیتے ہیں اس لیے انہیں عندیہ کہا جاتا ہے۔ (۳) لا اور یہ - یہ ثبوتِ شئی اور عدمِ ثبوتِ شئی کے علم اور جرم کے منکر ہیں، اور اس کے قائل ہیں کہ ہمیں ثبوتِ شئی اور عدمِ ثبوتِ شئی کسی کا علم نہیں ہے، بلکہ ہمیں اس میں شک ہے، یہاں تک کہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ تم شک کا اعتراف کرتے ہو، حالاں کہ یہ بھی ایک حقیقت ہے، تو جواب دیتے ہیں کہ ہمیں شک میں بھی شک ہے اور اس شک میں بھی شک ہے۔ چوں کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے اس لیے انہیں لا اور یہ کہا جاتا ہے۔ شارح نے اپنے قول والعلم بھا متحقق سے اسی طبقے کا رد کیا ہے، جب کہ حقائق الاشياء ثابتہ سے عنادیہ اور عندیہ کا رد کیا ہے۔



\* ولنا تحقيقاً: أننا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان والزما: أنه إن لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبت، وإن تحقق، فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية.

ترجمہ:- ہمارا تحقیقی جواب یہ ہے کہ ہم بدابہتاً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدے سے اور بعض کا دلیل سے یقین کرتے ہیں اور الزامی جواب یہ ہے کہ اگر نفی اشیاء تحقیق نہیں ہے تو اشیاء کا ثبوت تحقیق ہوگا اور اگر اشیاء کی نفی تحقیق ہوگی تو نفی اشیاء بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے، کیوں کہ یہ بھی حکم کی ایک قسم ہے تو اشیاء میں سے ایک شئی ثابت ہوگئی تو اشیاء کی علی الاطلاق نفی صحیح نہیں ہوگی اور مخفی نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف عنادیہ پر تام ہوگی۔

### تشریح

ولنا تحقیقاً: انا انجزم:- اس عبارت سے شارح نے سوفسطائیہ کے فاسد مزعمات کا جواب پیش کیا ہے، جواب سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے۔ تحقیقی اور الزامی دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ اگر مستدل کے نزدیک مسلم ہیں تو ایسی دلیل سے جو جواب دیا جاتا ہے وہ تحقیقی جواب کہلاتا ہے اور اگر مقدمات دلیل عند الخصم تو مسلم ہیں، لیکن مستدل کے نزدیک غیر مسلم ہیں تو ایسی دلیل سے جو جواب دیا جاتا ہے اسے الزامی جواب کہا جاتا ہے۔ تحقیقی جواب سے تحقیق حق اور الزام خصم (مقابل کو چپ کر دینا) دونوں مطلوب ہوتا ہے جب کہ الزامی سے فقط الزام خصم مقصود ہوتا ہے۔

شارح نے سوفسطائیہ کے باطل مزعمات کا تحقیقی اور الزامی دونوں طرح سے رد کیا ہے۔  
تحقیقی جواب:- تحقیقی جواب یہ ہے کہ بعض اشیاء کے ثبوت کا علم ہمیں رویت بصری یعنی مشاہدے سے ہے، جیسے زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ۔ جب کہ بعض اشیاء کا علم دلیل سے ہے جیسے وجود واجب تعالیٰ کا علم۔ (شارح نے مشاہدے یا دلیل سے ثبوت اشیاء کے علم و جزم پر جو استدلال کیا ہے اسے بدابہت کے حوالے کر دیا ہے) لہذا معلوم ہوا کہ اشیاء کا ثبوت نفس الامری اور ان کا علم متحقق ہے۔

الزامی جواب:- جواب سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اجتماع نقیضین کی طرح سے ارتقاع نقیضین بھی

محال ہے۔

فرماتے ہیں کہ نفی شئی یا تو ثابت ہوگی یا نہیں اگر نہیں تو پھر شئی ثابت ہوگی، کیوں کہ ارتقاع نقیضین (شئی و لا شئی) محال ہے اور اگر نفی شئی ثابت ہوگی تو نفی شئی بھی تو ایک حقیقت اور شئی ہے لہذا شئی من الاشیاء کا ثبوت پایا جائے گا۔ لہذا اشیاء کی علی الاطلاق نفی نہیں ثابت ہوگی۔ لہذا سوفسطائیہ کا سالبہ کلیہ لا شئی من الاشیاء بثابت صادق نہیں ہوگا، چوں کہ اس دلیل سے خصم کو تو خاموش کیا جاسکتا ہے لیکن مطلوب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ ہمارا مطلوب ثبوت شئی ہے نہ کہ نفی شئی ہے اس لیے اس دلیل کو الزامی دلیل کہا گیا ہے۔

ولا یخفی انہ انما یتمم علی العنادیۃ:- اس عبارت سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل صرف عنادیہ پر تام ہوگی جو اشیاء کے ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں، لیکن عنادیہ اور لا اور یہ پر اس سے حجت نہیں قائم ہو پائے گی۔ عنادیہ پر اس لیے کہ وہ لوگ یہ کہہ دیں گے کہ یہ دلیل تمہارے نزدیک صحیح ہوگی، ہمارے نزدیک باطل ہے، اس لیے کہ ہم اس کی صحت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور لا اور یہ کی تو چاندی ہے وہ کہہ دیں گے کہ ہمیں اس کی صحت میں شک ہے بلکہ شک میں بھی شک ہے۔ چہ بوالعجبی است۔

☆☆☆☆☆

❖ قالوا: الضروریات منها حسیات، والحس قد یغلط کثیراً، کالأحوال بری الواحد اثنین، والصفراوی قد یجد الحلومراً. ومنہا بدیہیات، وقد تقع فیہا اختلافات، وتعرض بہا شبہة یفتقر فی حلہا الی انظار دقیقۃ، والنظریات فرع الضروریات، ففسادہا فسادہا، ولہذا کثر فیہا اختلاف العقلاء.



ترجمہ:- سوفسطائیہ نے کہا ہے کہ ضروریات میں سے حیات ہیں اور حس گھٹی غلطی کر جاتا ہے جیسے احوال (بھیگا) ایک شی کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی (مزاج آدمی) بیٹھے کو کڑوا پاتا ہے اور ضروریات میں سے بدہیات بھی ہیں، ان میں بھی کبھی اختلافات واقع ہو جاتے ہیں اور ایسے شبہات لاحق ہو جاتے ہیں جن کے حل میں باریکی سے نظر کرنے کی حاجت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے یہی وجہ ہے کہ عقلا میں اکثر اختلافات ہو جاتے ہیں۔

### تشریح

قالوا: الضروریات منها حسیات:- یہاں سے سوفسطائیہ کی دلیلیں شروع ہو رہی ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لا اور یہ کی دلیل ہے البتہ اس میں کچھ عندیہ کی دلیل کی بھی جھلک پائی جاتی ہے۔ بحث سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ علم کی اولاً دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔ پھر ضروری کی سات قسمیں ہیں، جن میں پہلی قسم کو بدہیات اور دوسری کو حیات سے تعبیر کیا جاتا ہے، بدہیات کو اولیات بھی کہتے ہیں، اس میں عقل محض تصور طریقین سے حکم لگا دیتی ہے، جیسے الكل اعظم من الجزء اور حیات میں حواس ظاہرہ سے شی کا حصول ہوتا ہے جیسے النار حارۃ اور تیسری قسم وجدانیات ہے جس میں حواس باطنہ سے شی کا حصول ہوتا ہے جیسے خوشی اور غم، کبھی قسم ثانی اور ثالث کو ایک ہی قسم قرار دیا جاتا ہے اور اس کو مشاہدات کہا جاتا ہے اور کبھی دونوں قسموں کا نام حیات رکھا جاتا ہے۔ مزید چار قسمیں یہ ہیں، فطریات، تجربیات، حدسیات، متواترات۔

اس تفصیل کے بعد اب سوفسطائیہ کا استدلال ملاحظہ ہو، سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حیات بھی ہیں، جس میں ایک حاسہ بصر ہے اور ایک حاسہ ذوق ہے۔ ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ان سے اکثر اشیا کے ادراک میں غلطیاں واقع ہو جایا کرتی ہیں، جیسے احوال ایک شی کو دو دیکھا کرتا ہے اور صفراوی مزاج شخص بیٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔

واضح ہو کہ اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط کا نام صفرا ہے، جسے عام بول چال میں پت کہا جاتا ہے، اس کا رنگ زرد ہوتا ہے اور مزہ سخت کڑوا ہوتا ہے۔ جب آدمی پر صفرا غالب ہو جاتا ہے تو اس کا اثر زبان پر بھی پڑتا ہے، جس کی بنا پر صفراوی شخص جب کوئی میٹھی چیز چکھتا ہے تو اسے کڑوی معلوم ہوتی ہے۔ دیکھیے ہماری کتاب «مخزن طب» بحث اخلاط ص: ۲۸۔

اور بدہیات میں بھی اکثر عقلا کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے، کسی قضیہ کے بارے میں بعض عقلا بدہیات کا دعویٰ کرتے ہیں، تو دوسرے نظریت کا حکم لگا دیتے ہیں۔ بعض تو اسے باطل تک قرار دے دیتے ہیں جیسے معتزلہ کہتے ہیں الا انسان خالق لافعاله بالبداهۃ جب کہ اشاعرہ اسے باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور بسا اوقات بدہیات پر ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں، جنہیں نظریت ہی سے حل کیا جاسکتا ہے اور نظریات کا حال یہ ہے کہ یہ ضروریات کی فرع ہوتی ہیں، بایں معنی کہ نظریات کا سلسلہ آکتاب بدیہی اور ضروری پر منتہی ہوتا ہے اور ایسا ہونا ضروری بھی ہے، ورنہ تسلسل لازم آئے گا، جو کہ محال ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اصل کا اختلاف فرع کے اختلاف کو مستلزم ہے، یہی وجہ ہے کہ نظریات میں عقلا کے مابین کثیر اختلافات پائے جاتے ہیں، ایک عاقل کہتا ہے کہ عالم قدیم ہے، جب کہ دوسرا حدوث عالم کا مدعی ہے اور جب حال یہ ہے تو ایصال الی الحق کیسے ہو سکتا ہے اور حقائق اشیا کا ثبوت نفس الامری اور اشیا کا علم ولیقین کیوں کر ہو سکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ قلنا: غلط الجس فی البعض لأسباب جزئیة لا ینافی الجزم بالعوض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلافات فی البدیہی لعدم الألف والعادة أو لاختفاء فی التصور لا ینافی البداهۃ، وکثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافی حقبة بعض النظریات والحق أنه لا طریق إلى المناظرة معهم، خصوصاً مع اللادریة، لأنهم لا

يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا.

ترجمہ:- ہم کہیں گے کہ بعض محسوسات میں، جس کا غلطی کر جانا مخصوص اسباب کی بنا پر ہے، جو بعض محسوسات میں اسباب غلط کے نہ پائے جانے سے یقین کے منافی نہیں ہے اور بدیہی میں اختلافات قضیہ کے معنی مستعمل فیہ میں استعمال کی عادت نہ ہونے اور غیر مانوس ہونے کی بنا پر ہے یا تصور (طرفین) کے خفا کی وجہ سے ہے جو بدہت کے منافی نہیں ہے اور کثرت اختلاف فاسد نظر کی بنا پر ہے جو بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے اور حق تو یہ ہے کہ ان سے مناظرہ کی کوئی شکل نہیں ہے بالخصوص لاادریہ سے، اس لیے کہ یہ کسی بھی معلوم شی کا اعتراف نہیں کرتے، جس سے کسی مجہول کو ثابت کیا جاسکے، بلکہ ان سے مناظرے کی شکل یہی ہے کہ انھیں آگ میں ڈال دیا جائے، صہ یا تو یہ وجود خدا کا اعتراف کر لیں گے یا پھر جل جائیں گے۔

### تشریح

قلنا: غَلَطَ الْحِسَّ فِي الْبَعْضِ :- اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کے استدلال کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ جس جو بعض محسوسات کے ادراک میں غلطیاں کر بیٹھتا ہے تو اس کی کچھ مخصوص وجہیں ہوتی ہیں، جیسا کہ ابھی ہم نے صفراوی مزاج شخص کے بارے میں بتایا کہ صفرا کے غالب آجانے کی وجہ سے میٹھی چیز کا ذائقہ کڑوا معلوم ہوتا ہے اور جیسے کہ آحول ایک کو دو دیکھتا ہے، اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس کے مجمع النور میں جہاں دماغ سے نکلے ہوئے دونوں عصب ملتے ہیں، کچھ سقم پیدا ہو جاتا ہے۔ دونوں عصب بجائے ایک دوسرے سے پورے طور سے مل کر سمت مخالف کی آنکھ میں جانے کے سمت موافق میں ہی ملے جاتے ہیں، جس کی بنا پر مرئی صورت کا دو محل میں انتقال ہو جاتا ہے، اس بنا پر بھیٹنے شخص کو ایک چیز دو دکھائی دیتی ہے، ایسا بعض اطباء کے نزدیک ہے، لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ وہ اشخاص جو ان عوارضات سے محفوظ ہیں انھیں میٹھی چیز میٹھی ہی معلوم ہو اور ایک ایک ہی دکھائی دے، بلکہ بدلی میں چاند جب جھلکتا ہے تو بھاگتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر بدلیاں نہ ہوں تو ایسا نہیں معلوم ہوگا، اس کی بہت ساری مثالیں ہیں اور بدہیات میں اختلاف یا تو اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس میں جو حکم ہوتا ہے وہ بعض اشخاص کے اعتبار سے غیر مانوس ہوتا ہے جسے وہ نہ تو سنے ہوتے ہیں، اور نہ ہی ان کی توجہ کبھی ان کی طرف ہوئی ہوتی ہے، جیسے کفار اپنے عقائد باطلہ سے مانوس ہوتے ہیں، لیکن اسلامی عقائد سے مانوس نہیں ہوتے۔ لہذا ان پر جب بھی ایسا کوئی قضیہ پیش کیا جائے گا جو بدہی اسلامی عقیدے پر مشتمل ہوگا، تو ان کی بصیرت میں جو مرض ہے اس کی بنا پر وہ حق کا انکار کر دیں گے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو بدہی ہوتا ہے، اس کے اطراف نظری ہوتے ہیں تو ناظر تصور طرفین میں خطا کر جاتا ہے، لیکن اگر وہ تصور طرفین کر لے تو وہ خطا سے بچ جاتا ہے جیسے الممكن محتاج الی المؤثر لا مکانہ لہذا یہ بدہت حکم کے منافی نہیں ہے۔

اور نظریات میں جو اختلافات ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نظر و فکر کے جو قوانین ہیں، مقدمات کے جو ضابطے ہیں، صحت نتیجہ کی جو شرائط ہیں، ناظران کا پاس و لحاظ اور ان کی رعایت نہیں کرتا ہے، اس بنا پر وہ نتیجہ نکالنے میں غلطی کر بیٹھتا ہے جو مرتب مصیب سے اختلاف کا موجب ہو جاتا ہے۔

حق بات تو یہ ہے کہ سوفسطائیہ سے مناظرہ کیا ہی نہیں جاسکتا، بالخصوص لاادریہ سے، کیوں کہ جب یہ کسی چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے تو انھیں اعتراف حق کیسے کرایا جاسکتا ہے۔ ہاں ایک راستہ ضرور ہے کہ انھیں آگ میں ڈال دیا جائے اور پوچھا جائے کہ آگ کا وجود ہے یا نہیں۔ اگر اعتراف کر لیں فحصل المطلوب والمقصود اور اگر اعتراف نہ کریں تو پھر آگ میں چھوڑے رکھا جائے تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔

\* وسوفسطا: اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف، لأن سوفامعناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط، ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف، أي محب الحكمة۔ ترجمہ:- اور سوفسطا حکمتِ باطلہ اور علمِ باطل کا نام ہے، اس لیے کہ سوف بمعنی علم و حکمت ہے اور اسطا بمعنی طمع کاری اور غلط ہے۔ اسی سے سفسطہ مشتق ہے جیسے کہ فلسفہ فیلاسوف بمعنی محبِ الحکمتہ سے مشتق ہے۔

### تشریح

سوفسطا:- بضم السين وفتح الفاء، یونانی زبان کا لفظ ہے، حکمتِ باطلہ کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسم للحكمة المموهة:- المموهة، بتشديد الواو المفتوح، تمويه سے ماخوذ ہے اور تمويه، ماہ سے مشتق ہے جو کہ ماء کی اصل ہے اور لغوی معنی سونے کا پانی چڑھانا، پھر اس کو معنی لغوی سے ترتینِ باطل کے معنی میں نقل کیا گیا ہے۔ جیسے لکڑی یا لوہے پر سونے کا پانی چڑھا دیا جائے تو وہ سونا معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح جب باطلِ حق کی طمع کاری کر دی جائے تو حق جیسا لگتا ہے۔ والعلم المزخرف:- حکمت مموہہ کا عطف تفسیری ہے۔ زُخْرُف، بضم الزاء المعجمة والراء المهملة، سے مشتق ہے، لغوی معنی سونا، یہاں پر باطل جو حق کے لبادے میں ہو، اس معنی میں مستعمل ہے۔ لہذا اب سوف کا معنی ہو علم و حکمت اور اسطا کا معنی ہو باطل اور غلط اور جب دونوں کو مرکب کیا گیا تو سوفسطا ہوا اور معنی حکمتِ باطلہ ہوا، پھر اسے معرب کرنے کے بعد اس سے سفسطہ کا اشتقاق ہوا، جیسے کہ فلسفہ فیلاسوف سے مشتق ہے، فیلا، یونانی زبان میں محب کو کہتے ہیں اور سوف ایک مخصوص علم کا نام ہوا۔ لہذا فیلاسوف کا معنی ہو محبِ الحکمت۔ صاحبِ سفسطہ کو سوفسطائی کہا جاتا ہے، اصطلاحِ منطق میں سفسطہ اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے وہیاتِ کاذبہ سے مرکب ہو جن کو وہ ہم نے گڑھ رکھا ہو۔

چوں کہ عنادیہ، عنادیہ اور لاوریہ اپنے باطل نظریات اور فاسد معتقدات پر حق کی طمع کاری کر رکھے ہیں اور خود بھی فریب کے شکار ہیں اور دوسرے کو فریب دیتے ہیں، اسی لیے ان کو سوفسطائی کہا جاتا ہے۔



\* وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهُوَ صِفَةٌ تَجَلِي بِهَا الْمَذْكُورُ لَمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهِ، أَيْ يَتَضَح وَيُظْهِرُ مَا يَذْكُرُ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَعْبُرَ عَنْهُ مَوْجُوداً كَانَ أَوْ مَعْدُوماً، فَيَشْمَلُ إِدْرَاكُ الْحَوَاسِ وَإِدْرَاكُ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيقَاتِ الْيَقِينِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِينِيَّةِ، بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ: صِفَةٌ تَوْجِبُ تَمْيِيزَ أَلَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ، فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ شَامِلاً لِإِدْرَاكِ الْحَوَاسِ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيدِ بِالْمَعَانِي، وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا نَقَائِضَ لَهَا عَلَى مَا زَعَمُوا، لَكِنَّهُ لَا يَشْمَلُ غَيْرَ الْيَقِينِيَّاتِ مِنَ التَّصْدِيقَاتِ. هَذَا وَلَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَ التَّجَلِّي عَلَى الْإِنْكَشَافِ التَّامِ الَّذِي لَا يَشْمَلُ الظَّنَّ، لِأَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلُ لِلظَّنِّ.

ترجمہ:- اور اسبابِ علم۔ علم وہ صفت ہے جس سے مذکور اس پر روشن ہو جائے، جس کے ساتھ وہ صفتِ علم قائم ہے، یعنی مذکور ظاہر اور واضح ہو جائے اور اس کی تعبیر ممکن ہو، موجود ہو، یا معدوم تو یہ حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک کو شامل ہے۔ تصورات اور تصدیقاتِ یقینیہ اور غیر یقینیہ کو برخلاف ان کے قول کے جو علم کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ علم وہ صفت ہے جو



اس طرح تمیز واجب کر دے کہ نفیض کا احتمال نہ رہے۔ یہ اگرچہ حواس کے ادراک کو شامل ہے مگر اس سے عدم تفسید کی بنا پر اور تصورات کو شامل ہے اس پر بنا کرتے ہوئے کہ تصورات کی نفیض نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ لیکن یہ تعریف غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہیں ہے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو اس انکشاف تام پر محمول کر لیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لیے کہ علم عند الاشاعرہ ظن کا مقابل ہے۔

### تشریح

**مباحث علم:** علم کے مباحث میں اس قدر تفصیلات ہیں کہ اگر انھیں مختصر بھی ذکر کیا جائے تو اس کے لیے خاصا وقت درکار ہے۔ تشریح عبارت سے پہلے ہم یہاں پر «نبراس» کے حوالے سے مختصر آں مباحث کو سمیٹنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

**عند المتکلمین علم کے اقسام:** متکلمین کے نزدیک علم و ادراک کی چار قسمیں ہیں:

**قسم اول «احساس»:** خواہ اس کا تعلق بصر سے ہو یا سمع سے ہو یا ذوق، شہم اور لمس سے۔ یہ قسم تین شرطوں سے مشروط ہے۔ (۱) امور مادیہ کا احساس کے پاس موجود ہونا (۲) مخصوص ہیئت سے امور مادیہ کا اتصاف (۳) امور مادیہ کا امور جزئیہ ہونا۔

**قسم ثانی «تخیل»:** مادی چیز کا حواس ظاہرہ سے غائب ہونے کے بعد مخصوص ہیئت کے ساتھ ادراک کرنا، قسم اول کی شرط اول سے یہ قسم خالی ہوتی ہے۔

**قسم ثالث «توہم»:** ایسے معانی جزئیہ کا ادراک جو غیر محسوس ہوتے ہیں اور امور مادیہ میں پائے جاتے ہیں۔ قسم اول کی شرط اول اور شرط ثانی سے بھی یہ قسم خارج ہوتی ہے۔

**قسم رابع «تعقل»:** مجرد المادہ شی کا ادراک جیسے کلیات کا ادراک، یہ قسم اول کی تینوں شرطوں سے خالی ہوتی ہے۔

**حکما کا موقف:** حکما کہتے ہیں کہ احساس حواس ظاہرہ کے ادراک کا نام ہے، تخیل اور توہم حواس باطنہ کے ادراکات ہیں، جب کہ تعقل عقل کے ادراک کا نام ہے، جو کہ نفس ناطقہ کی صفت ہے، حکما کہتے ہیں کہ جزئیات کا ادراک نفس ناطقہ بغیر حواس کے توسط کے نہیں کر سکتا جب کہ متکلمین کا موقف یہ ہے کہ اول کا ادراک حواس سے ہوتا ہے اور باقی کا عقل سے، کیوں کہ یہ لوگ حواس باطنہ کے منکر ہیں۔

**عند الحكماء علم کے اقسام:** حکما کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق۔ پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں۔ یقین، ظن، جہل مرکب، تقلید۔

نسبت خبریہ کا اعتقاد اگر اس طور پر ہو کہ جانب مخالف کا احتمال مرجوح ہو تو یہ ظن ہے اور اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو جہل مرکب ہے، اور اگر واقعہ کے مطابق ہو اور مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہ کرے تو یہ یقین ہے اور اگر قبول کر لے تو یہ تقلید ہے۔ حکما احساس، تخیل اور توہم کو علم نہیں مانتے۔

بعض متکلمین کا موقف یہ ہے کہ علم مطلق ادراک کا نام ہے، عام ازیں کہ وہ حواس سے ہو یا غیر حواس سے، خواہ وہ تصور ہو یا تصدیق جازم ہو یا غیر جازم مطابق واقعہ ہو یا نہ ہو، جب کہ جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ علم حواس اور عقل کے ادراک کا نام ہے، بشرطیکہ اس کا تعلق تصور اور تصدیق یقینی سے ہو۔

علم کی بجاہت و نظریات میں مناطقہ کا اختلاف:- امام رازی کا قول یہ ہے کہ علم بدیہی التصور ہے، امام غزالی کا موقف یہ ہے کہ علم نظری ہے اور اس کی تعریف مشکل ہے، جب کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ علم نظری ہے، لیکن اس کی تعریف ممکن ہے۔ دلیلیں ہماری کتاب «توضیحات احسن شرح ملا حسن» میں ص: ۱۱۳ پر دیکھیے۔ جو لوگ علم کو ممکن التعریف قرار دیتے ہیں وہ علم کی مختلف تعریف کرتے ہیں، جیسا کہ آپ نے فن کی کتابوں میں پڑھ رکھا ہے۔ اس تفصیل کے بعد اب ہم شارح کی عبارت کی تشریح کی طرف لوٹ رہے ہیں۔

اسباب العلم وهو صفة يتجلى:- اس عبارت سے شارح نے علم کی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں کہ علم وہ صفت ہے جس سے مذکور اس پر روشن ہو جائے، جس کے ساتھ کہ وہ صفت علم قائم ہے۔ علم کی یہ تعریف حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے۔ سید الشریف نے «شرح مواقف» میں اس تعریف کے احسن ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔

اس تعریف میں مذکور سے مراد شئی ہے، عام ازیں کہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ شارح نے شئی کے بجائے مذکور کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کہ عند الاشاعرہ معدوم پر شئی کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور تعریف کا ضابطہ یہ ہے کہ اس میں مجاز سے احتراز کیا جاتا ہے۔ بہر حال علم وہ صفت ہے جس سے شئی عالم پر روشن اور منور ہو جائے اور اس کی تعبیر کسی نہ کسی نام سے ممکن ہو عام ازیں کہ وہ موجود ہو یا معدوم۔

فی شمل ادراك الحواس:- اس عبارت سے شارح نے تعریف کی عمومیت اور قیدوں کے فوائد پر روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف ایسی ہے جو حواس کے ادراک اور عقل کے ادراکات خواہ ان کا تعلق تصور سے ہو یا تصدیق سے، تصدیق یقینی سے ہو یا غیر یقینی سے، سب کو شامل ہے۔ حواس کے ادراک کو یہ اس لیے شامل ہے کہ حواس سے جن امور جزئیہ کا ادراک ہوتا ہے، مثلاً زید، بکر، عمر وغیرہ، وہ سب ذکر کے تحت داخل ہیں اور ان کی تعبیر کسی نہ کسی لفظ سے ہوتی ہے اور عقل کے واسطے سے نفس ناطقہ جن امور کا ادراک کرتا ہے، یہ تعریف انھیں اس لیے شامل ہے کہ تعریف میں تجلی سے مراد مطلق ظہور ہے۔ عام ازیں کہ وہ اذعان ہو یا نہ ہو، مفرد ہو یا مرکب تام ہو یا ناقص، واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، لہذا یہ تعریف تصور، تصدیق، ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین سب کو شامل ہے۔

بخلاف قولہم: صفة توجب تمییزاً:- اس عبارت سے شارح نے بعض اشاعرہ کے نزدیک جو علم کی تعریف ہے اسے ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ علم وہ صفت ہے جو موصوف پر شئی کی تمییز اس طرح واجب کر دے کہ وہ نقیض کا احتمال نہ رکھے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ تعریف علم و ادراک کی تمام نوعوں کو نہیں شامل ہے، اس لیے کہ یہ حواس کے ادراکات اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو تو شامل ہے، لیکن تصدیقات غیر یقینیہ ظن، جہل مرکب، شک اور تقلید کو نہیں شامل ہے۔ اس لیے کہ تعریف میں لا یحتمل النقیض کی قید نے ان سب کو خارج کر دیا ہے، اس لیے کہ ان میں نقیض کا احتمال برقرار رہتا ہے ظن اور شک میں تو فی الحال نقیض کا احتمال رہتا ہے۔ اس لیے کہ ظن نام ہی اسی کا ہے کہ جس میں جانب مخالف کا احتمال مرجوح کے طور پر ہو اور شک میں دونوں جانب کا احتمال برابر برابر ہوتا ہے اور جہل مرکب اور تقلید میں مستقبل میں نقیض کا احتمال پایا جاتا ہے اور یہ تعریف حواس کے ادراک کو اس لیے شامل ہے کہ اس تعریف کی اصل یہ ہے «صفة توجب تمییزاً بین المعانی لا یحتمل

النقیض، یعنی علم وہ صفت ہے جو موصوف پر معانی کے مابین ایسی تمیز واجب کر دے جو نقیض کا احتمال نہ رکھے۔ یہاں پر معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا حواس خمسہ ظاہرہ سے ادراک نہ ہوتا ہو، لہذا اس تعریف میں قید معانی کی وجہ سے حواس کے ادراکات تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ اب چوں کہ امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک حواس کے ادراک پر بھی علم صادق ہوتا ہے اور ان کے ادراکات بھی علم کہلاتے ہیں، اس لیے متاخرین نے معانی کو تعریف سے ہٹا دیا ہے، جس کی بنا پر حواس کے ادراکات بھی اب علم میں داخل ہو جائیں گے۔

و شاملًا للتصورات :- اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ علم کی تعریف ثانی تصورات کو بھی شامل ہے اور شمولیت تعریف میں عدم احتمال نقیض کی قید کی بنا پر ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال یہی ہے کہ تصور نقیض کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ عدم احتمال نقیض کی دو شکلیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ سرے سے اس کی نقیض ہی نہ آتی ہو۔ اور دوسری یہ ہے کہ نقیض تو آتی ہو لیکن اذعان و یقین نے اس کے احتمال کو ختم کر دیا ہو۔

بعض کا خیال یہ ہے کہ تصورات کی سرے سے نقیض ہی نہیں آتی ہے۔ لہذا یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہوگی، حالانکہ یہ قول تحقیقی نظر سے باطل ہے، تصور کی بھی نقیض آتی ہے۔ دیکھیے ہماری کتاب «توضیحات احسن شرح ملا حسن» ص: ۱۳۳۔

ولکن ينبغي أن يحمل التجلي :- اس عبارت سے شارح دونوں تعریفوں کی توضیح و تشریح، فوائد قیود، شمولیت اور عدم شمولیت کی تشریح کے بعد فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف پسندیدہ تعریف ہے، لیکن تعریف اول میں تاویل کرنا مناسب ہے تاکہ تصدیقات غیر یقینی کی عدم شمولیت میں پہلی تعریف بھی دوسری تعریف کے مطابق ہو جائے۔

فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد انکشاف تام ہے جس میں کوئی اشتباہ نہ پایا جائے اور تصدیقات غیر یقینیہ میں انکشاف تام نہیں ہوتا ہے لہذا اب تعریف سے ظن، جہل مرکب، تقلید وغیرہ خارج ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ علم عند الاشاعرہ ظن کا مقابل ہوتا ہے، برخلاف حکما کے علم عند الحكماء حصول صورة الشيء في العقل کا نام ہے، جس میں یقین اور ظن دونوں شامل ہیں۔



\* لِلْخَلْقِ أَى الْمَخْلُوقِ، مِنَ الْمَلِكِ وَالْإِنْسِ وَالْجِنِّ، بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالَى، فَإِنَّهُ لَذَاتُهُ لَا بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ. ثَلَاثَةٌ: الْخَوَاشِ السَّلِيمَةُ، وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْأَسْتِقْرَاءِ. وَجِهَ الْمَضْبُطُ: أَنَّ السَّبَبَ إِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ، وَإِلَّا: فَإِنْ كَانَ آلَةً غَيْرَ مَدْرَكٍ فَالْحَوَاسِ، وَإِلَّا فَالْعَقْلُ.

ترجمہ :- اسباب علم مخلوق یعنی فرشتہ، انسان اور جن کے لیے تین ہیں۔ حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے، کیوں کہ اس کا علم لذاتہ ہے، نہ کہ اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے، یہ حکم استقرائی ہے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ سبب علم خارج سے ہے تو یہ خبر صادق ہے اور اگر سبب علم ایسا آگاہ ہے جو ادراک کرنے والا نہیں ہے تو یہ حواس ہے ورنہ عقل ہے۔

### تشریح

اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مخلوق یعنی انس و جن اور ملائکہ کے لیے اسباب علم تین ہیں۔ حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔ حواس کو سلیمہ سے اس لیے مقید کیا گیا ہے تاکہ ان حواس سے احتراز ہو جائے جنہیں کچھ عارضہ لاحق ہو جیسے احول کا حاسہ بصر اور صفراوی مزاج کا حاسہ ذوق اور اسباب علم صرف مخلوق کے لیے سبب علم ہیں نہ کہ واجب تعالیٰ کے لیے اس لیے کہ واجب



تعالیٰ کا علم لذاتہ ہے وہ اپنے علم میں کسی سبب وغیرہ کا محتاج نہیں ہے، ورنہ پھر اس کی ذات میں عجز لازم آئے گا جو جوہ ذاتی کے منافی ہے۔

بحکم الاستقراء وجہ الضبط:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اسباب علم کا جو تین میں حصر ہے، یہ حصر استقرائی ہے حصر عقلی نہیں ہے، جو نفی و اثبات کے مابین دائر ہوتا ہے۔

وجہ حصر:- سبب علم مدرک سے خارج ہو گا یا داخل، اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج نہیں ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ بذات خود مدرک ہے یا بذاتہ مدرک نہیں ہے، اگر وہ بذات خود مدرک ہے تو اسے عقل کہتے ہیں اور اگر بذاتہ مدرک نہیں ہے بلکہ ادراک کا فقط ایک ذریعہ اور واسطہ ہے تو اسے حواس کہتے ہیں۔

اس وجہ حصر پر ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس وجہ حصر سے یہ لازم آتا ہے کہ عقل خود مدرک ہو جائے، حالانکہ محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک در حقیقت نفس ناطقہ ہے، عقل ادراک کا ایک سبب ہے، جیسے قطع کے لیے چاقو۔

اس کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ شارح کا کلام تسامح پر مبنی ہے، اور یہ تسامح اس وجہ سے ہو گیا ہے کہ عقل ادراک کا سبب قریب ہے اور عقل کے علاوہ جو اسباب علم ہیں وہ مثل خوام کے ہیں۔ اس قربت کی بنا پر شارح نے عقل ہی کو مدرک قرار دے دیا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى، لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة. والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك. والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالخبر لا ينحصر في الثلاثة، بل ههنا أشياء أخرى، مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات.

ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ سبب جو سارے علوم میں موثر حقیقی ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے، اس لیے کہ علم اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور ایجاد سے ہوتا ہے، بغیر حاسہ، خبر اور عقل کی تاثیر کے اور سبب ظاہری جیسے آگ احراق کے لیے وہ صرف عقل ہے نہ کہ غیر، حواس اور خبریں ادراک کے آلات اور ذریعے ہیں اور سبب جس کا کچھ نہ کچھ علم میں دخل ہو یا جس کا اللہ ہم میں علم کو اس کے پائے جانے کے ساتھ عادت کے جاری ہونے کے طریقے پر پیدا فرمادیتا ہے، تاکہ وہ مدرک کو شامل ہو جائے، جیسے کہ عقل اور آلہ، مثلاً حس اور ذریعہ مثلاً خبر ہے تو سبب مفضی فی الجملة تین میں ہی منحصر نہیں ہے، بلکہ یہاں پر اور بھی چیزیں ہیں جیسے وجدان اور تجربہ اور مبادی اور مقدمات کی ترتیب کے معنی میں نظر عقل۔

تشریح

فان قيل:- اس عبارت سے ایک اعتراض پیش کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسباب علم کا تین میں انحصار صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مجموعی اعتبار سے یہاں تین احتمالات پائے جاسکتے ہیں۔ (۱) سبب سے مراد سبب حقیقی ہو۔ (۲) سبب سے مراد سبب ظاہری ہو۔ (۳) سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملة ہو۔

اگر سبب حقیقی مراد ہے تو وہ صرف ایک ہے اور وہ ذات باری تعالیٰ ہے، اس لیے کہ تمام علوم میں موثر حقیقی وہی ہے۔ اسی کے خلق و ایجاد سے بندوں میں علوم پائے جاتے ہیں۔ اور اگر سبب ظاہری مراد ہے، یعنی ایسا سبب جسے اہل عرف سبب شمار کرتے ہیں جیسے کہ آگ جو احراق کا ظاہری سبب ہے تو یہ بھی صرف ایک ہی ہے اور یہ عقل ہے اور اگر سبب سے مراد ایسا سبب ہے جس کا حصول علم میں کچھ نہ کچھ دخل ہو خواہ نزدیک سے ہو یا دور سے، جسے سبب منفی فی الجملہ کہتے ہیں تو یہ صرف تین میں ہی منحصر نہیں ہے، بلکہ وجدان، حدس، تجربہ اور نظر عقل یعنی مبادی اور مقدمات کی ترتیب بھی اس میں داخل ہیں، لہذا اسباب علم تین کے بجائے سات میں منحصر ہوں گے۔

بأن يخلق الله فينا العلم معه:- اس عبارت سے شارح نے سبب منفی فی الجملہ کی تشریح کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایسے اسباب ہیں جن کے پائے جانے کے وقت عادت الہیہ جاری ہے کہ وہ بندوں میں علم پیدا فرما دیتا ہے، لیکن ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اسباب کے پائے جانے کے باوجود اللہ تعالیٰ علم نہ پیدا فرمائے، لہذا علم کا تخلف بھی ہو سکتا ہے۔

يشمل المدرک:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے سبب منفی فی الجملہ کی تفسیر اس لیے کی ہے تاکہ سبب منفی فی الجملہ دیگر مدرکات مثلاً عقل، آلات اور ذرائع کو شامل ہو جائے، کیوں کہ یہ بھی ان اسباب میں سے ہیں جو حصول علم میں کسی نہ کسی طرح دخل رکھتے ہیں اور ان کے استعمال کے وقت بھی اللہ تعالیٰ عادت کے جریان کے مطابق علم پیدا فرما دیتا ہے۔

وجدان:- نفس کی اس قوت کا نام ہے جس سے ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہوتے ہیں، جیسے خوشی، غم، بھوک، پیاس۔

حدس:- اس قوت کا نام ہے جس سے ذہن بغیر نظر و فکر کے اچانک سرعت کے ساتھ مطلوب کی طرف منتقل ہو جائے۔

تجربہ:- سبب کا سبب میں بار بار استعمال کا نام تجربہ ہے، جیسے کہ موت کے لیے زہر۔

خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اگر تم سبب سے وہ سبب مراد لیتے ہو جو حقیقت میں موثر ہے تو وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے اور اگر ظاہری سبب لیتے ہو تو وہ بھی صرف عقل ہے اور اگر مطلق سبب مراد لیتے ہو، خواہ حقیقی ہو یا ظاہری، قریب ہو یا بعید تو اس معنی کو اسباب علم تین سے زائد ہیں، لہذا تین میں انحصار درست نہیں۔

☆☆☆☆☆

\* قلنا: هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد، والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها، سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم، جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوا أسباباً آخر. ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات، وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوا سبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جو عاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من

الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث، هو العقل، وإن كان في البعض باستعانة من الحس۔  
ترجمہ:- ہم کہیں گے کہ یہ (تین میں حصر) مشائخ کے مقاصد پر اقتضار کرنے کی عادت اور فلاسفہ کی باریکیوں سے احتراز کرنے کی بنا پر ہے اس لیے کہ جب انھوں نے یہ پایا کہ بعض ادراکات ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہیں جن کے وجود میں کوئی شک نہیں ہے، خواہ وہ ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے تو انھوں نے حواس کو ایک سبب قرار دے دیا اور جب یہ پایا کہ دین کی بہت ساری معلومات خبر صادق سے مستفاد ہیں تو اسے ایک دوسرا سبب قرار دے دیا اور جب عند المشائخ وہ حواس باطنہ جن کا نام حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ رکھا جاتا ہے، ثابت نہیں ہیں اور ان کی جیسے حدیثیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات وغیرہ سے کوئی غرض وابستہ نہیں ہے اور سب کا مرجع عقل ہے تو ان لوگوں نے اسے ایک تیسرا سبب قرار دے دیا، جو علم کی طرف لے جاتا ہے محض توجہ سے یا حدس، تجربہ یا مقدمات کی ترتیب سے بہ اس طور کہ ”ہمارے لیے بھوک اور پیاس ہے“ اور یہ کہ ”کل جز سے بڑا ہے“ اور یہ کہ ”چاند کا نور شمس کے نور سے مستفاد ہے“ اور یہ کہ ”سقمونیا دست آور ہے“ اور یہ کہ ”عالم حادث ہے“ تو اسے سبب بنا دیا جو عقل ہے، اگرچہ بعض میں حس کی معاونت سے ہے۔

### تشریح

قلنا: هذا على عادة المشايخ:- اس عبارت سے شارح نے ابھی ابھی جو اعتراض پیش کیا گیا ہے، اس کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اسباب علم کا فقط تین میں جو حصر کیا گیا ہے، یہ مشائخ کی عادت کی بنا پر ہے اور عادت مشائخ یہ ہے کہ یہ لوگ صرف مقاصد پر اقتضار کرتے ہیں اور فلاسفہ کی غیر ضروری باریکیوں سے دور بھاگتے ہیں۔ مشائخ نے جب یہ دیکھا کہ بعض امور کے ادراکات ہمیں ان حواس ظاہرہ سے ہوتے ہیں جن کے وجود میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے تو انھوں نے ایک سبب علم حواس کو بنادیا اور جب یہ دیکھا کہ بہت سارے دینی مسائل اور معلومات خبر صادق سے جانے گئے ہیں تو ایک سبب اسے بھی بنادیا، گو کہ خبر صادق محض ایک ذریعہ ہے، مدرک عقل ہی ہے اور رہ گئے حواس باطنہ حس مشترک، خیال، وہم، قوت حافظہ، قوت متصرفہ، تو مشائخ کے نزدیک یہ پائے ہی نہیں جاتے اور حدیثیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات وغیرہ سے ان کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہوتی۔ یہ سب فلاسفہ کا طریقہ ہے کہ یہ غیر ضروری باریکیاں نکالتے رہتے ہیں اور ان سب کا چوں کہ مرجع اور اصل عقل ہی ہے، اس لیے انھوں نے عقل کو ایک تیسرا سبب قرار دے دیا ہے۔

يفضي الى العلم بمجرد التفات:- اس عبارت سے شارح نے جو یہ بتایا ہے کہ مذکورہ امور کا مرجع اور اصل عقل ہی ہے تو اب اس کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ عقل کبھی محض توجہ سے علم حاصل کر لیتی ہے، ایسا بدیہیات میں ہوتا ہے، جیسے ”لنا جو عا و عطشا“ اس کا تعلق وجدان سے ہے، اور کبھی حدس کے التفات کے ساتھ انضمام سے جیسے ”نور القمر مستفاد من الشمس“ اور کبھی تجربہ سے جیسے ”السقمونيا مسهل“ (سقمونیا دست آور دوا کا نام ہے) اور کبھی نظر عقل یعنی مقدمات کی ترتیب سے جیسے ”العالم حادث“

ان سب میں اصل مدرک عقل ہی ہے، یہ اور بات ہے کہ بعض مثلاً حدس اور تجربہ میں حواس کا بھی دخل ہوتا ہے اور ان کی بھی معاونت شامل رہتی ہے۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہماری مراد سبب سے سبب فی الجملہ ہے اور یہ تدقیقی نظر سے اگرچہ تین سے زائد ہیں، لیکن



مشائخ نے ان کو تین میں منحصر کر دیا ہے، تاکہ ان کا یاد کرنا اور ذہن نشین کرنا آسان ہو جائے۔

☆☆☆☆☆

\* فالحواس جمع حاسة، بمعنى القوة الحاسة خمس، بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها، وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلالتها على الأصول الإسلامية. ترجمہ:- تو حواس پانچ ہیں، حواس قوت کے معنی میں ہے۔ حاسہ کی جمع ہے، اس معنی کے لحاظ سے کہ عقل بالبداہت ان کے وجود کا حکم لگاتی ہے، رہ گئے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے دلائل اسلامی اصول پر تام نہیں ہیں۔

### تشریح

فالحواس:- بتشديد السين، حواس، حاسہ کی جمع ہے اور یہ قوتِ حاسہ کے معنی میں ہے۔ یعنی حاسہ سے یہاں مخصوص اعضا نہیں مراد ہیں جو قوت کے حامل ہوتے ہیں، جیسے کان، آنکھ وغیرہ بلکہ حاسہ سے مراد وہ قوت ہے جس سے بقدر طاقت بشری اشیا کا علم و ادراک ہوتا ہے۔

قول رائج یہی ہے کہ حواس پانچ ہیں، بعض کا خیال یہ ہے کہ حواس کی تعداد چار ہی ہے، یہ لوگ قوتِ ذائقہ کو لامسہ میں داخل مانتے ہیں، جب کہ نظامِ معتزلی کا موقف یہ ہے کہ حواس چھ ہیں، نظام کے نزدیک لذتِ جماع کا ادراک کرنے والی بھی ایک قوت ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ یہ لامسہ میں داخل ہے۔

وأما الحواس الباطنة:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ حواس باطنہ کے قائل فلاسفہ ہیں، لیکن حواس باطنہ کے اثبات میں وہ جو دلائل پیش کرتے ہیں، وہ اسلامی اصول پر کھرے نہیں اترتے۔ فلاسفہ کے دلائل تین اصول پر مبنی ہیں:

(۱) نفس ناطقہ مجرد عن المادة ہے یہ جزئیات کا ادراک حواس باطنہ کے واسطے سے ہی کرتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اس ناطقہ مجرد عن المادة نہیں ہے، بلکہ وہ ایک جسم ہے کیوں کہ اگر وہ مادے سے خالی ہو تو اس کے لیے جزئیات کا ادراک ہی محال ہو جائے گا اور وہ مدبر بدن بھی نہیں ہوگا۔

(۲) عند الفلاسفہ واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے۔ بیک وقت دو مختلف قوتوں کا اس سے صدور نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ کلیہ باطل ہے، لہذا یہ ممکن ہے کہ حس مشترک اور خیال ایک حاسہ ہوں جن سے افعال اور حفظ دونوں کا صدور ہو، یوں ہی وہم اور قوتِ حافظہ بھی ایک ہوں، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ دماغ میں ایک ہی حاسہ ہو جس سے افعال خمسہ صادر ہوں۔

(۳) عند الفلاسفہ واجب تعالیٰ فاعل مختار نہیں ہے، لہذا اس سے بغیر اسباب کے واسطے کے کسی پر بھی فیض نہیں صادر ہوگا۔

لیکن ہمارے نزدیک واجب تعالیٰ فاعل مختار ہے، وہ جس کو چاہے اپنے اختیار سے ترجیح دے دے۔ لہذا اس کے لیے ممکن ہے کہ جب وہ چاہے تو نفس میں ادراک بغیر کسی حاسے کے پیدا کر دے۔

عبارت کی تشریح کے بعد اب ہم آپ کو حواس باطنہ اور ان کے مقام اور ان کے افعال کے بارے میں کچھ بتانا چاہتے ہیں۔ حواس باطنہ اور ان کے افعال:- دماغ جسے فارسی میں مغز اور ہندی زبان میں بھیجا کہتے ہیں، یہ کھوپڑی کے

جوف میں رہتا ہے، یہ شکل مثلث مخروطی کے مشابہ ہوتا ہے  $\Delta$  یہ تین تجاویف میں منقسم ہے، جن کو بطون کہا جاتا ہے، سب سے پہلا بطن دماغ کے اگلے حصہ میں ہے، جو پیشانی سے قریب ہے اور دوسرا بطن پہلے کے اعتبار سے چھوٹا ہے اور تیسرا بطن دماغ کے پچھلے حصے میں واقع ہے، یہ بطن سب سے چھوٹا ہے، البتہ بطن دوم کے مقابلے میں بڑا ہے۔ عند الفلاسفہ والاطباء اللہ تعالیٰ نے ان تجاویف میں پانچ حواس رکھے ہیں، وہی حواس باطنہ کہلاتے ہیں۔

**حس مشترک:**۔ اس کا محل بطن اول ہے، اس میں حواسِ خمسہ ظاہرہ کے تمام مدرکات مرتسم ہوتے ہیں، جب تک کہ وہ مدرکات حواس کے پاس موجود ہوں۔

**خیال:**۔ اس کا بھی مقام بطن اول ہے، یہ بطن اوّل کے پچھلے حصے میں واقع ہے، جب کہ حس مشترک اگلے حصے میں واقع ہے، قوت خیال حس مشترک کے مدرکات کو اپنے اندر محفوظ رکھتی ہے، گویا کہ یہ حس مشترک کے مدرکات کی حفاظت کے لیے ایک سوٹ کیس ہے۔

جب تم زید کو دیکھو گے تو جب تک زید تمہارے پاس رہے گا، اس کی صورت حس مشترک میں مرتسم رہے گی، لیکن جب زید تمہارے پاس سے چلا جائے گا تو اس کی صورت حس مشترک سے نکل کر خیال میں چلی آئے گی، اسی قوت کی بنا پر جب زید تمہارے پاس واپس آتا ہے تو تم اس کو پہچان لیتے ہو۔

**وہم:**۔ اس کا مقام دوسرا بطن جو بچلا بطن کہلاتا ہے اس کے پچھلے حصے میں ہے۔ اس حاسے سے معانی جزئیہ اور ان معانی کا ادراک ہوتا ہے، جو حواس ظاہرہ سے مدرک نہیں ہوتے، باوجود اس کے کہ وہ محسوسات ہی میں پائے جاتے ہیں، جیسے زید کی شجاعت اور عمر کی سخاوت کا ادراک۔

محققین کہتے ہیں کہ یہ قوت تمام پر غالب ہے بلکہ عقل پر بھی غالب ہے۔

**حافظہ:**۔ یہ قوت تیسرے بطن میں پائی جاتی ہے، یہ قوت ان معانی جزئیہ کو اپنے اندر محفوظ رکھتی ہے جو وہم کے مدرکات ہوتے ہیں، گویا کہ یہ وہم کے لیے ایک سوٹ کیس ہے۔

**متصرفہ:**۔ اس کا مقام دوسرے بطن کا اگلا حصہ ہے، اس کا کام صور اور معانی کو آپس میں ملانا ہے اور ایک نئی صورت گڑھنا ہے، جیسے یا قوت اور پہاڑ کو ملا کر یا قوت کا پہاڑ بنادینا۔

انھیں کو حواس باطنہ کہتے ہیں، فلاسفہ ان کے وجود کے قائل ہیں اور متکلمین منکر ہیں۔ حواس باطنہ اور دماغ کی مزید تشریح کے لیے آپ فن طب کی شاخ تشریح اور منافع الاعضاء کا مطالعہ کریں۔



النفع، وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند

ذلك والبصَر، وهي قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلافیان ثم تفترقان فتأديان إلى العينين، تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

ترجمہ:- سمع یہ وہ قوت ہے جو اس عصب میں سرایت کیے ہوئے ہے جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے اس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے اس ہوا کے جو آواز کی کیفیت سے متکلیف ہوتی ہے کان کے سوراخ تک پہنچنے کے ذریعہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ نفس میں اس وقت ادراک پیدا فرمادیتا ہے۔ بصر یہ وہ قوت ہے جو ایسے دو پٹھوں میں سرایت کیے ہوئے ہے جو خالی ہیں اور دونوں ملتے ہی پھر الگ ہو جاتے ہیں، پھر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں، اس سے روشنی، رنگ، شکل، مقدار، حرکت، حسن و قبح اور ان کے علاوہ کا ادراک ہوتا ہے۔ ان ادراکات کو اللہ تعالیٰ نفس میں بندے کے اس قوت کے استعمال کے وقت پیدا فرمادیتا ہے۔

### تشریح

السمع:- اس عبارت سے شارح نے حاسہ سمع کی تشریح کی ہے، فرماتے ہیں کہ حاسہ سمع وہ قوت ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے میں رکھی ہے جسے کانوں کے سوراخوں کی اندرونی سطح پر بچھا رکھا ہے۔ اس قوت سے اصوات قویہ اور ضعیفہ اور وہ آوازیں جو دونوں کے بین بین ہوتی ہیں، ان کا ادراک ہوتا ہے۔

صوت:- یعنی آواز وہ کیفیت ہے جو ہوا کے اس تموج اور حرکت سے پیدا ہو جو ایک شئی کو دوسری ایسی چیز پر مارنے سے صادر ہو جو قوت اور ضعف میں پہلی کے برابر ہو اور پورے تصادم کی صلاحیت رکھتی ہو، صوت کا قوی اور ضعیف ہونا اسی تصادم کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ تصادم قوی ہو تو آواز بلند اور کمزور ہو تو آواز ہلکی ہوتی ہے۔

بمعنی أن الله تعالى يخلق الإدراك:- اس عبارت سے شارح نے ان قائلین پر رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حاسہ بذاتِ خود ادراک کرتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حاسہ محض ایک سبب ہے، عادتِ الہیہ جاری ہے کہ وہ ہوا کے کان میں پہنچنے کے وقت بندے میں ادراک پیدا کر دیتا ہے۔

والبصر:- اس عبارت سے شارح نے حاسہ بصر کی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں کہ حاسہ بصر وہ قوت ہے جو ایسے دو خالی پٹھوں میں بچھائی گئی ہے جو مقدم دماغ میں مل کر دونوں آنکھوں کی طرف جاتے ہیں، اسی حاسہ سے روشنی، شکل، مقدار، حرکت، حسن و قبح اور ان کے متعلقات کا ادراک ہوتا ہے۔

شکل: وہ ہیئت ہے جو ایک یا زائد نہایتوں کے احاطہ سے شئی کو حاصل ہو، جیسے دائرہ، نصف دائرہ، مثلث، مربع وغیرہ۔

مقدار: وہ عرض ہے جو بذاتہ تقسیم کو قبول کرے جیسے خط، سطح وغیرہ۔

حرکت: قوت سے فعل کی طرف علی السبیل التدریج خروج کرنا۔

حسن و قبح: حسن و قبح سے وہ حسن و قبح مراد ہیں جن سے انسان اس خلقت کے اعتبار سے متصف ہوتا ہے جو رنگ و

شکل کا مجموعہ ہے۔

اعصاب: یہ ایک سفید جسم ہیں جن کا منبع عمومی طور پر دماغ ہے۔ یہ اس قدر نرم ہیں کہ مڑ سکتے ہیں، مگر ٹوٹنے اور



جدا ہونے میں سخت ہیں۔ اعصاب ہی کی بنا پر اعضا میں حس و حرکت کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ پورے جسم میں اعصاب کا ایک جال سا پھیلا ہوا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* والشَّم، وہی قوۃ مودعة فی الزائدین النابتین فی مقدم الدماغ الشیہتین بحلمتی الشدی، تدرك بها الروائح بطریق وصول الهواء المتکيف بکيفية ذی الرائحة إلى الخیشوم. والذوق وہی قوۃ منبثة فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي فی الفم بالطعوم ووصولها إلى العصب. واللمس، وہی قوۃ منبثة فی جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة والیوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به.

ترجمہ:- اور حاسہ شامہ، یہ وہ قوت ہے جو مقدم دماغ کے ایسے ابھرے ہوئے دو زائدوں میں رکھی گئی ہے جو پستان کے سرے کے مشابہ ہیں، اس سے بو کا ادراک ہوتا ہے اس ہوا کے جو بودار چیز کی کیفیت سے متکلیف ہو، ناک کے بانے تک پہنچنے کے ذریعہ۔

اور ذوق، یہ وہ قوت ہے جو اس عصب میں سرایت کیے ہوئے ہے جو جرم لسان پر بچھا ہوا ہے، اس کے ذریعے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے اس رطوبتِ لعابیہ کے جو منہ میں پائی جاتی ہے ذائقے دار چیز کے ساتھ مل جانے اور عصب تک اس کے پہنچنے سے۔

اور لمس وہ قوت ہے جو پورے بدن میں سرایت کیے ہوئے ہے، اس سے حرارت، برودت، تری اور خشکی اور اس کے امثال کا ادراک ہوتا ہے۔ بدن سے ان کے ملنے اور چھو جانے کے وقت۔

### تشریح

یہاں سے شارح مزید تین اور حواس ظاہرہ کی تشریح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

حاسہ شامہ: یہ وہ قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصے میں ابھرے ہوئے دو ایسے زائدے جو سر پستان کے مشابہ ہوتے ہیں، اس میں رکھی ہوئی ہے، خوشبو، بدبو وغیرہ کا ادراک اس قوت سے ہوتا ہے اور ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ ہوا بو دار چیز کی کیفیت سے متکلیف ہو کر ناک کے بانے تک پہنچتی ہے، جہاں یہ قوت موجود ہے، تو وہ اس کا ادراک کرتی ہے۔

حاسہ ذائقہ: یہ وہ قوت ہے جو اس پٹھے میں سرایت کیے ہوئے ہے جو قدرت نے زبان کے جسم پر بچھا رکھا ہے، اس سے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے، جیسے حلاوت، تلخی، ترشی وغیرہ اور ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ رطوبتِ لعابیہ جو منہ میں پائی جاتی ہے شے مطعوم سے جب ملتی ہے اور اس عصب تک پہنچتی ہے تو یہ قوت اس کا ادراک کرتی ہے۔

حاسہ لامسہ: یہ وہ قوت ہے جو سارے بدن میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ اس سے حرارت، برودت، خشکی اور تری کا ادراک اور ان کے امثال کا ادراک ہوتا ہے، جیسے لطافت، کثافت، خشونت وغیرہ حرارت اور برودت فعلی ہیں رطوبت اور یوست انفعالی ہیں۔

\* وبكل خاصة منها، أي من الحواس الخمس توقف أي يطلع على ما وضعت هي تلك الحاسة له. يعني أن الله تعالى قد خلق كلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحواسة الأخرى. وأما أنه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء، والحق الجواز، لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً. فإن قيل: أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

ترجمہ:- اور حواس خمسہ میں سے ہر حاسے سے اسی کی واقفیت ہوتی ہے جس کے لیے اس حاسے کو بنایا گیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر حاسے کو مخصوص اشیاء کے ادراک کے لیے پیدا کیا ہے، جیسے سمع کو آواز کے لیے اور ذوق کو ذائقے کے لیے اور شم کو بو کے لیے، ان میں سے کسی سے دوسرے کے مدارکات کا ادراک نہیں ہوگا، لیکن کیا ایسا ہونا ممکن ہے تو اس میں علماء کے مابین اختلاف ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ ممکن ہے، اس لیے کہ یہ ادراکات محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہوتے ہیں بغیر کسی حاسے کی تاثیر کے تو یہ محال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ باصرہ کے استعمال کے بعد آواز کا ادراک پیدا کر دے۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ ذائقہ سے ایک ہی ساتھ شے کی حلاوت اور اس کی حرارت کا ادراک نہیں ہوتا؟ ہم کہیں گے نہیں، بلکہ حلاوت کا ادراک ذوق سے اور حرارت کا ادراک لمس سے ہوتا ہے، جو زبان اور منہ میں موجود ہیں۔

### تشریح

وبكل حاسة منها:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ عادت یہی جاری ہے کہ ہر حاسے سے اسی کا ادراک ہوتا ہے جس کے ادراک کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی تخلیق کی ہے، مثلاً حاسہ بصر سے مبصرات اور حاسہ سمع سے مسموعات کا۔ علیٰ ہذا القیاس لہذا البصر نے گانہیں اور سمع دیکھنے گانہیں اور شمع نے گانہیں اور نہ ہی دیکھنے گا، لیکن کیا اس کے برخلاف عقلاً ممکن ہے، کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ قوتِ باصرہ سننے لگے اور قوتِ سامعہ دیکھنے لگے اور قوتِ شامعہ چکھنے لگے تو اس میں اہل سنت اور فلاسفہ کے مابین اختلاف ہے۔ اہل سنت کا موقف یہ ہے کہ عقلاً اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لیے کہ علم و ادراک محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، حاسے کی اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی، لہذا اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو خلافِ عادت آنکھ سننے لگے، کان دیکھنے لگے، جب کہ فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔

فإن قيل: أليست الذائقة:- ابھی ابھی جو بتایا گیا ہے کہ ہر حاسے سے اسی کا ادراک ہوتا ہے جس کے لیے وہ موضوع ہے۔ تو اس عبارت سے اس پر ایک اعتراض پیش کیا جا رہا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، جیسے کہ جب ہم کوئی چیز چکھتے ہیں تو قوتِ ذائقہ جہاں اس کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے، وہیں اس کی حرارت کا بھی ادراک کرتی ہے۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا نہیں بلکہ منہ اور زبان میں قوتِ ذائقہ اور لامسہ دونوں پائی جاتی ہیں ذائقہ ذائقے کا ادراک کرتی ہے اور لامسہ حرارت یا برودت کا ادراک کرتی ہے۔

بعض لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ زبان ایک ایسا حاسہ ہے جو حلاوت اور حرارت دونوں کا ایک ساتھ ادراک کرتی ہے۔ اگر ایسا ہے تو ماتن کا قول بغیر شارح کے اس جواب کے جو دو مختلف قوتوں کے زبان پر پائے جانے

پر مبنی ہے، صحیح ہو سکتا ہے۔

حالاں کہ یہ جواب محل نظر ہے، اس لیے کہ یہ ماتن کے قول الحواس خمس کے مخالف ہے جس پر عقلا کا اجماع ہے اور ایک چھٹے حاسے کا اثبات ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور ایک عضو میں دو مختلف قوتوں کے پائے جانے میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ لہذا اشارح کا قول ہی حق ہے۔

☆☆☆☆☆

\* والخبر الصادق أى المطابق للواقع، فإن الخبر كلام يكون نسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً، فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر، وقديقالان بمعنى الإخبار عن الشئ على ما هو به، أو لا على ما هو به، أى الإعلام بنسبة تمامه تطابق الواقع أو لا تطابقه، فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف، وفى بعضها خبر الصادق بالإضافة.

ترجمہ:- اور خبر صادق، یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، کیوں کہ خبر ایک کلام ہے، اس کی نسبت کے لیے ایک خارج ہوگا۔ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی تو ”خبر“ صادق ہوگی مطابق نہیں ہوگی تو ”خبر“ کاذب ہوگی، اس رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف سے ہوں گے، اور کبھی صدق و کذب کسی شے کے حال نفس الامری کے مطابق یا حال نفس الامری کے بر عکس خبر دینے کے معنی میں بولے جاتے ہیں، یعنی نسبت تمامہ کے تعلق سے خبر دینا کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لحاظ سے صدق و کذب مخبر کی صفات سے ہوں گے۔ اسی لیے بعض کتابوں میں ”الخبر الصادق“ صفت کے ساتھ واقع ہے، جب کہ بعض میں ”خبر الصادق“ اضافت کے ساتھ واقع ہوا ہے۔

### تشریح

والخبر الصادق:- اس عبارت سے ماتن نے یہ بتایا ہے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ خبر متواتر اور خبر رسول۔ شارح نے خبر کی خبر صادق اور خبر کاذب کی طرف تقسیم کرتے ہوئے دونوں کی دو مختلف تفسیریں بیان کی ہیں جسے ہم آپ کے ذہن میں اتارنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

وہ کلام جو اسناد خبری پر مشتمل ہوگا اس میں یا تو ایک کا مفہوم دوسرے کے لیے ثابت ہوگا یا ایک کے مفہوم کی دوسرے سے نفی ہوگی۔ جیسے زید عالم یہ اسناد خبری پر مشتمل ہے، جس میں عالم کی زید کی طرف نسبت کی گئی ہے یا جیسے زید لیس بعالم اس میں عالم کی زید سے نفی کی گئی ہے۔ اس نسبت کو نسبت کلامیہ کہا جاتا ہے۔ اس نسبت کلامیہ کے لیے خارج یعنی واقع اور نفس الامر میں بھی ایک نسبت ہوگی جسے نسبت خارجیہ کہا جاتا ہے۔ اب نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یاں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں، جیسے زید عالم یا دونوں سلبی ہوں جیسے ”زید لیس بعالم“ تو یہ کلام صادق کہلاتا ہے اور خبر بھی صادق کہلاتی ہے۔ اور اگر دونوں میں مطابقت نہیں ہے، ہاں طور کہ کلام میں جو نسبت ہے وہ تو ثبوتی ہے لیکن خارج اور واقع میں جو نسبت ہے وہ سلبی ہے یا اس کے برعکس ہے، جیسے ”زید عالم“ اس کلام میں جو نسبت ہے وہ ثبوتی ہے، لیکن خارج اور نفس الامر میں ایسا نہ ہو بلکہ زید جاہل ہو تو اب نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہیں ہوگی۔ لہذا یہ کلام کاذب ہو جائے گا اور خبر خبر کاذب کہلائے گی۔



میں پر یہ جان لینا چاہیے کہ اگر نسبتِ کلامیہ کے لیے سرے سے نسبتِ خارجیہ ہی نہیں ہے یا نسبتِ خارجیہ تو ہے لیکن نسبتِ کلامیہ کی اس نسبتِ خارجیہ کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہیں کیا گیا ہے تو وہ کلام انشاکہلاتا ہے۔ بہر کیف، نسبتِ کلامیہ اگر نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہے تو یہ خبر صادق ہے اور مطابق نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے صدق و کذب سے خبر کا اتصاف ہوتا ہے۔ یعنی خبر صادق ہوتی ہے یا کاذب۔

اور کبھی شئی کے حال نفس الامری کے مطابق خبر دینے کو صدق کہا جاتا ہے اور حال نفس الامری کے برخلاف خبر دینے کو کذب کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے صدق و کذب سے خبر کا اتصاف ہوگا۔ مثلاً کسی نے خبر دیا کہ ”آگ ٹھنڈی ہے“ تو اس کی یہ خبر حال نفس الامری اور واقعی کے خلاف ہے، کیوں کہ امر واقعی یہ ہے کہ آگ گرم ہوتی ہے ٹھنڈی نہیں، لہذا خبر کو کاذب کہا جائے گا اور اگر کسی نے خبر دیا کہ ”زمین ہمارے نیچے ہے“ تو اس کی یہ خبر حال نفس الامری کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ خارج اور واقع میں بھی یہی ہے کہ زمین ہمارے نیچے ہے۔ لہذا خبر کو صادق کہا جائے گا۔

☆☆☆☆☆

\* عَلَى نَوْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ سَمِيَ بِذَلِكَ لِمَا أَنَّهُ لَا يَقَعُ دَفْعَةً، بَلْ عَلَى التَّعاقُبِ وَالتَّوَالِي.

وَهُوَ أَى الْخَبَرِ الثَّابِتِ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لَا يَتَصَوَّرُ تَوَاطُّوهُمْ، أَى لَا يَجُوزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَمَصْدَاقُهُ وَقُوعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شَبْهَةٍ. وَهُوَ بِالضَّرُورَةِ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الْخَالِيَةِ فِي الْأَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّاتِيَةِ يَحْتَمِلُ الْعُطْفَ عَلَى الْمُلُوكِ وَعَلَى الْأَزْمِنَةِ، وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ وَإِنْ كَانَ أَبْعَدُ.

ترجمہ:- خبر صادق دو قسموں پر مشتمل ہے، ان میں ایک خبر متواتر ہے اس کا متواتر اس وجہ سے نام رکھا گیا ہے کہ یہ دفعۃً واحدہ نہیں واقع ہوتی ہے بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے در پے اس کا ورود ہوتا ہے اور خبر متواتر وہ خبر ہے جو ایسی قوم کی زبان سے صادر ہو جھوٹ پر جس کا توافق متصور نہ ہو، یعنی عقل جھوٹ پر ان کے اتفاق کو ممکن نہ قرار دیتی ہو اور اس کا مصداق بغیر شک شبہ کے علم کا پایا جانا ہے اور خبر متواتر بالبداهت علم ضروری کی موجب ہے، جیسے کہ گزرے ہوئے زمانے میں گزشتہ بادشاہوں اور دور دراز شہروں کا علم اور بلدانِ ناسیہ احتمال رکھتا ہے کہ ملوک پر معطوف ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ ازمنہ پر معطوف ہو۔ اول بہ اعتبار معنی کے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظ کے اعتبار سے بعید ہے۔

### تشریح

والخبر الصادق علی نوعین:- اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر صادق دو قسموں پر مشتمل ہے جن میں ایک خبر متواتر ہے اور دوسری خبر رسول ہے جس کا ذکر آ رہا ہے۔

سمی بذلك:- اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر کی وجہ تسمیہ پر روشنی ڈالی ہے، فرماتے ہیں کہ ازروئے لغت کے تواتر تعاقب اور توالی کے معنی میں ہے جس کا مطلب ”چیزوں کا وقفہ کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنا“ ہے۔ چوں کہ خبر متواتر دفعۃً واحدہ نہیں صادر ہوتی ہے بلکہ اس کا صدور یکے بعد دیگرے ہوتا ہے اس مناسبت سے اسے خبر متواتر کہا جاتا ہے۔

وہو اى الخبر الثابت على السنة قوم:- اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جو ایسی قوم کی زبان سے سنی گئی ہو جن کا ارادی یا غیر ارادی طور پر جھوٹ پر اتفاق متصور نہ ہو، یعنی عقلاً یہ ممکن نہ ہو کہ مخبرین نے جھوٹ پر اتفاق کر لیا ہو، یا اتفاقاً ان سے جھوٹ صادر ہو گیا ہو۔

**محدثین کی اصطلاح میں خبر متواتر:** - محدثین کی اصطلاح میں خبر متواتر وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر دور میں

اتنے زیادہ ہوں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عاۓہ محال ہو۔

محدثین کا اس پر اجماع ہے کہ متواتر کے راوی تین سے زائد ہوں گے، لیکن ان کی اقل تعداد میں ان کے مابین اختلاف کثیر پایا جاتا ہے، اس سلسلے میں چار، پانچ، دس، بارہ، چالیس اور ستر کی تعداد منقول ہے، اور دلیلیں وہ نصوص ہیں جن میں مذکورہ تعداد کا تذکرہ ہے۔ مثلاً جو حضرات چار میں منحصر مانتے ہیں ان کی دلیل شہود زنادالی آیت ہے، یعنی جس طرح ثبوت زنا کے لیے کم از کم چار گواہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح متواتر کے لیے بھی چار راویوں کا ہونا ضروری ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

مگر علامہ ابن حجر عسقلانی نے عدم تعیین کو صحیح اور حافظ جلال الدین سیوطی نے اس کو اصح قرار دیا ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی نے تواتر کے تحقق کے لیے چار یا پانچ شرطیں بھی لگائی ہیں۔ دیکھیے۔ «نزہۃ النظر»۔

و مصداقه وقوع العلم من غیر شبہۃ:- اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر کے مصداق کی تعیین کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ خبر متواتر اسی خبر پر صادق ہوگی جس سے علم یقینی حاصل ہو۔ شک و شبہ کا اس میں کوئی شائبہ نہ ہو۔ لہذا ایسی خبر جس میں عقل متردد ہو، اس پر خبر متواتر کا صدق نہیں ہو سکتا۔

و هو بالضرورة موجب للعلم بالضرورة:- اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر متواتر علم ضروری

کی موجب ہوتی ہے، یعنی اس سے ایک ایسا حکم ضروری حاصل ہوتا ہے جو دلیل کا محتاج نہیں ہوتا۔

کا العلم بالملوک الخالیۃ:- اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر کے علم ضروری کی موجب ہونے کی ایک تمثیل ذکر کی

ہے۔ فرماتے ہیں کہ خبر متواتر سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے، جیسے کہ ماضی کے زمانے میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز شہروں جیسے اسکندریہ، بغداد، مکتہ المکرمہ، مدینۃ المنورہ وغیرہ کا علم ہمیں خبر متواتر سے ہی ہے اور ہمیں ان کے پائے جانے کا ایسا یقین ہے جس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

والبلدان النائیۃ بحتمل العطف:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ بلدان نائیۃ کا عطف ملوک پر بھی ہو

سکتا ہے اور ازمنہ پر بھی، لیکن ملوک پر عطف کرنا یہ ازروئے معنی کے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظ کے اعتبار سے بعید ہے۔

معنی کے اعتبار سے ملوک پر عطف کرنا اس وجہ سے زیادہ قریب ہوگا کہ اس صورت میں دو علم حاصل ہوں گے۔ ایک

گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور ایک دور دراز شہروں کا علم برخلاف اس کے کہ جب اس کو ازمنہ پر عطف کیا جائے گا تو علم کا معنی

بلدان نائیۃ میں ماخوذ نہیں ہوگا تو اس صورت میں صرف ایک علم حاصل ہوگا اور معنی یہ ہوگا ”جیسے کہ گذشتہ بادشاہوں اور دور دراز

شہروں کا علم“ اور دو علم کا حصول ایک علم کے حصول سے بہتر ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے بلدان نائیۃ کا عطف ملوک پر اس وجہ

سے بعید ہے کہ اس صورت میں معطوف علیہ (ملوک) اور معطوف (بلدان نائیۃ) کے مابین الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ سے

فصل پیدا ہو جائے گا۔

فہمنا امران: احدهما: ان المتواتر موجب للعلم، وذلك بالضرورة، فاننا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وانه ليس الا بالخبر. والثاني: ان العلم الحاصل به ضروري، وذلك لانه يحصل للمستند وغيره حتى الصبيان الذين لا اعتناء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات. ترجمہ:- تو یہاں دو چیزیں ہیں، ایک تو یہ کہ متواتر علم یقینی کی موجب ہے اور یہ بدیہی ہے، کیوں کہ ہم اپنے نفوس میں مکہ اور بغداد کے وجود کا علم پاتے ہیں اور یہ محض خبروں ہی کے ذریعہ سے ہے۔ اور دوسری چیز یہ کہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے، اس لیے کہ اخبار متواترہ کے ذریعے مستدل اور غیر مستدل دونوں کو علم ہوتا ہے، حتیٰ کہ بچوں کو بھی جنہیں اکتساب اور ترتیب مقدمات کی ذرا بھی سوجھ بوجھ نہیں ہے۔

### تشریح

اس عبارت سے شارح نے خبر متواتر اور اس کے احکام کے تعلق سے جو بحث پیش کی ہے اس کا حاصل پیش کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مذکورہ بحث سے دو باتیں نکل کر سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور یہ بالکل بدیہی ہے، اس لیے کہ ہمیں خطہ عرب میں پائے جانے والے دو عظیم شہروں مکہ المکرمہ اور بغداد شریف کے وجود کا علم قطعی طور پر ہے اور یہ علم ہمیں اخبار متواترہ کے ذریعہ حاصل ہے۔ معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم یقینی کی موجب ہے اور دوسری چیز یہ ہے کہ خبر متواتر سے جو علم ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے، استدلال اور ترتیب مقدمات کی اس میں حاجت نہیں پڑتی۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ خبر متواتر سے اسے بھی علم حاصل ہوتا ہے، جس میں نظری الدلیل اور مقدمات کی ترتیب کی صلاحیت ہوتی ہے اور اسے بھی علم حاصل ہوتا ہے، جس میں استدلال اور نظر و فکر کی اہلیت بالکل نہیں ہوتی، مثلاً بچوں تک کو اخبار متواترہ سے علم حاصل ہوتا ہے، باوجود اس کے کہ یہ استدلال اور نظر و فکر کی ذرا بھی اہلیت نہیں رکھتے لہذا معلوم ہوا کہ اخبار متواترہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ ضروری اور بدیہی ہوتا ہے اس میں تجشم استدلال کی حاجت نہیں پڑتی۔

☆☆☆☆☆

وأما خبر النصاري يقتل عيسى عليه السلام اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع. ترجمہ:- اور نصاریٰ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر اور یہود سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی خبر تو اس کا متواتر ہونا قابل قبول ہے۔

### تشریح

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر علم کی موجب نہیں ہوتی ہے اس عبارت سے شارح ان کا اعتراض اور جواب پیش کر رہے ہیں، ان کا مشہور اعتراض یہ ہے کہ نصاریٰ سے متواتر آیت منقول ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی دے کر قتل کر دیا گیا اور یہودیوں سے متواتر آیت منقول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ رہے گا، حالاں کہ یہ قطعی اور یقینی ہے کہ دونوں خبریں کاذب اور نفس الامر کے خلاف ہیں، لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ خبر متواتر علم یقینی بدیہی کی موجب ہے۔

فتواترہ ممنوع:- شارح اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر کا متواتر ہونا قابل قبول ہے۔ اس لیے کہ خبر متواتر کے مصداق کے لیے ضروری ہے کہ اس سے



علم یقینی حاصل ہو اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ نص صریح سے اس کے خلاف ثابت ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نصاریٰ کے چار لوگوں سے یہ خبر پھیلی ہے اور یہ تعداد ثبوتِ تواتر کے لیے کافی نہیں ہے۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ یہودی جو آپ کے گھر میں داخل ہوئے ان کی تعداد صرف سات یا چھ تھی۔ لہذا بعید نہیں ہے کہ ان لوگوں نے آپ کے قتل کی جھوٹی خبر پھیلانے پر اتفاق کر لیا ہو۔

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کی تابید کی خبر کا بھی تواتر ممنوع ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ جب بخت نصر بادشاہ نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو اس نے تمام یہودیوں کو قتل کر ڈالا، وہ اتنی تعداد میں بچے ہی نہیں کہ تواتر کی تعداد کو پوری کر سکیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے ہی نہیں، اس لیے کہ اس خبر کو ایک زندیق مشکم ابن الراوندی نے گڑھ لیا ہے، تاکہ وہ یہودیوں کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکاسکے۔ اور یہودی اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کی ابدیت پر استدلال کر سکیں۔

☆☆☆☆☆

\* فان قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين. وإيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع، لأنه نفس الآحاد. قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات.

ترجمہ:- ہر خبر واحد سے صرف ظن کا فائدہ ہوتا ہے اور ظن کا ظن کے ساتھ انضمام یقین کا موجب نہیں ہوتا۔ نیز ہر ایک کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے امکان کا موجب ہے، اس لیے کہ مجموعہ عین احاد ہے، ہم کہیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کا وہ حال ہوتا ہے جو انفراد کا نہیں ہوتا، جیسے کہ اس رتی کی قوت ہے جسے بالوں سے بنا گیا ہو۔

### تشریح

ابھی ابھی جو یہ بتایا گیا ہے کہ خبر متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اس عبارت سے اس دعوے پر دو طریقوں سے معارضہ قائم کیا جا رہا ہے۔

پہلے معارضہ کی تقریر یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ خبر متواتر علم یقینی کی موجب ہے، اس لیے کہ خبر متواتر خبر احاد کا مجموعہ ہوتی ہے اور ہر واحد کی خبر سے صرف ظن کا فائدہ ہوتا ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ منضم کرنے سے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے، لہذا خبر متواتر پر یہ حکم لگانا کہ یہ یقین کی موجب ہے صحیح نہیں ہے۔ دوسرے معارضے کی تقریر یہ ہے کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ خبر متواتر خبر احاد کے مجموعے کا نام ہے اور ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان پایا جاتا ہے اور خبر واحد میں کذب کا امکان مجموعہ میں کذب کے امکان کا موجب ہے، لہذا خبر متواتر میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور جس خبر میں کذب کا امکان ہو وہ یقین کی موجب نہیں ہوگی، لہذا خبر متواتر سے بھی یقین حاصل نہیں ہوگا، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ خبر متواتر خبر احاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر یقین کی موجب نہیں ہوتی ہے تو ہر خبر واحد کا جو کل ہے، یعنی خبر متواتر وہ یقین کی موجب کیسے ہو سکتی ہے، مثلاً ہر انسان عالم نہیں ہوتے تو کل انسان کیسے عالم ہوں گے۔

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع:- اس عبارت سے شارح دونوں کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ تمہارا قول "ضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين" اور "جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع"

تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ یہ اس پر مبنی ہے کہ مجموعہ جمیع احکام میں نفس احاد ہے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، کیوں کہ بسا اوقات مجموعے کے ساتھ ایسی قوت ہوتی ہے جو احاد کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے کہ رسی ہے جسے بالوں سے بٹا جاتا ہے، رسی میں ایسی قوت ہوتی ہے جس کا توڑنا مشکل ہوتا ہے، جبکہ رسی کے احاد میں ہر بال کا توڑنا آسان ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ معارض کا معارضہ کل فردی پر محمول ہے جس میں ہر فرد پر حکم اس طرح ہوتا ہے کہ کسی فرد کے ساتھ دوسرا فرد ملحوظ نہیں ہوتا۔ یہ وحدت کے منافی نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اس میں قوت نہیں پائی جاتی اور مدعی کا دعویٰ کل مجموعی پر محمول ہے، جس میں حکم ہر فرد پر اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا فرد بھی ملحوظ ہوتا ہے یہ وحدت کے منافی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں قوت ہوتی ہے۔

✽ فان قيل: الضروریات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود أسكندر، والمتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء، كالشمسية والبراهمة. قلنا: هذا ممنوع، بل قد يتفاوت أنواع الضروری بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والأخطار بالبال وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية في جميع الضروریات.

ترجمہ:- تو اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں واقع ہوتا حالاں کہ ہم یہ پاتے ہیں کہ الواحد نصف الاثنين کا علم (ایک دو کا نصف ہے) اسکندر کے وجود کے علم سے زیادہ قوی ہے اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلا کی ایک جماعت نے انکار کیا ہے، جیسے سمنیہ اور براہمہ۔ ہم کہیں گے کہ یہ ناقابل قبول ہے، بلکہ ضروری کی نوعوں میں تفاوت توجہ، عادت، لگاؤ اور دلی تعلقات میں تفاوت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور احکام کے اطراف کے تصورات میں تفاوت کی بنا پر ہوتا ہے اور حکم ضروری میں کبھی اختلاف بلا وجہ منازعہ اور عناد کی بنا پر ہوتا ہے، جیسے سوفسطائیہ کا تمام ضروریات میں اختلاف۔

### تشریح

فان قيل: الضروریات لا يقع:- ماقبل میں جو یہ بتایا گیا ہے کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے، اس عبارت سے اس پر ایک معارضہ قائم کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے، اس لیے کہ ضروریات میں وضوح اور خفا کے اعتبار سے کوئی تفاوت نہیں ہوتا، مثلاً الماء بارد، النار حارة، میں برودت ماء پر اول کی اور حرارت نار پر ثانی کی دلالت میں وضوح اور خفا کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حالاں کہ صورت مسئلہ میں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ الواحد نصف الاثنين کی دلالت نصفیت اشئین کے علم پر یہ اعتبار وجود اسکندر کے علم کے زیادہ واضح اور قوی ہے۔ لہذا یہاں دونوں میں تفاوت پایا گیا، حالاں کہ دونوں کا حکم ضروری ہے، یوں ہی حکم ضروری کے اثبات و نفی میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہوتا، حالاں کہ یہاں متواتر میں اختلاف موجود ہے۔ اس لیے کہ عقلا کی ایک جماعت سمنیہ اور براہمہ اس کے مفید علم ہونے کے منکر ہیں۔ لہذا ہم یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔

قلنا: هذا ممنوع:- اس عبارت سے اس معارضہ کا رد کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ دلیل کا یہ مقدمہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ ضروری میں تفاوت اور اختلاف نہیں پایا جاتا، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ضروری میں وضوح و خفا کے اعتبار سے تفاوت پایا جاتا ہے،

لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ حکم میں فی نفسہ کوئی خفا ہوتا ہے، بلکہ اس لیے ہوتا ہے کہ قضایا ضروریہ سے الف وعادت، تعلقات، خاطر میں تفاوت پایا جاتا ہے، بعض قضایا کے مانوسۃ الاستعمال ہونے کی بنا پر ان کا اذعان زیادہ ہوتا ہے، جیسے النار مشرقہ کا اور الواحد نصف الاثنین کا اور بعض قضایا ضروریہ کے غیر مانوسۃ الاستعمال ہونے کی بنا پر ان کا اذعان کم ہوتا ہے جیسے کہ وجود اسکندر کا علم اور انسانی طبیعت یہ ہے کہ وہ مانوسۃ الاستعمال اشیاء احکام کے قبول کرنے میں سرعت کا مظاہرہ کرتی ہے اور غیر مانوسۃ الاستعمال میں سرعت نہیں کرتی۔ لیکن الف وعادت اور توجہ عقل کے بعد تفاوت برقرار نہیں رہتا، اسی طرح ضروری کے طرفین (محکوم علیہ و بہ) کی بداهت اور نظریت کی بنا پر بھی ضروری میں تفاوت ہو جاتا ہے۔ جیسے الواحد نصف الاثنین اس قضیہ ضروری کے طرفین بدہی ہیں اور واجب الوجود لیس بعرض اس کے طرفین نظری ہیں۔ اس لیے اول میں حکم، ثانی کے اعتبار سے اوضح ہے، لہذا معلوم ہوا کہ بعض اسباب کی بنا پر ضروری میں بھی وضوح و خفا کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

**السمنیۃ:** - بضم السین و فتح الیم۔ سمنیہ متقدمین بت پرستوں کی ایک قوم کا نام ہے جو اپنی نسبت ہندوستان کے صوبہ گجرات میں پائے جانے والے ایک شہر سومنات کی طرف کرتے ہیں۔ اس مناسبت سے ان کو سمنیہ کہا جاتا ہے۔ سومنات ان کے نزدیک محترم شہر ہے۔

**البراہمۃ:** - ہندوستان کے رؤسائے کفار کی ایک قوم ہے جن کے رئیس کو برہمن یا برہام کہا جاتا تھا۔ نام کی مناسبت سے اس کے متبعین کو برہمہ کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ برہمن ایک بت کا نام ہے، جس کی یہ لوگ پوجا کرتے تھے اس کی مناسبت سے ان کو برہمہ کہا جاتا تھا۔

**المکابرة:** - طلب عز و جاہ اور بڑائی و قابلیت کے ظاہر کرنے کے لیے بغیر حق کے منازعہ کرنا۔

☆☆☆☆☆

❖ والنوع الثانی: خبر الرسول المؤید أي الثابت رسالته بالمعجزة. والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم. والمعجزة أمر خارق للعادة قصده إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى.

**ترجمہ:** - اور خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ہے، جسے قوت دی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو۔ اور رسول وہ انسان ہے جسے اللہ نے تبلیغ احکام کے لیے مخلوق کی طرف مبعوث کیا ہو۔ کبھی اس میں کتاب کی شرط بھی لگائی جاتی ہے برخلاف نبی کے۔ لہذا نبی عام ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو عادت کے خلاف ہو، جس سے اس کی سچائی کے اظہار کا ارادہ کیا گیا ہو، جس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اللہ کا رسول ہے۔

تشریح

ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ہے اور رسول وہ ہے جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو۔

والرسول إنسان بعثه الله: - شارح نے اس عبارت سے رسول کی تعریف کی ہے اور نبی و رسول میں کیا فرق ہے، اس کی وضاحت کی ہے، پھر معجزہ کا مفہوم کیا ہے، اس کی تشریح کی ہے۔



فرماتے ہیں کہ رسول وہ انسان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لیے مبعوث کیا ہو۔ چوں کہ بعض علما حضرت مریم کی نبوت کے بھی قائل ہیں، اس لیے شارح نے رجل کے بجائے انسان کا لفظ استعمال کیا ہے، حالاں کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا تُوحِي إِلَيْهِمْ“ (یوسف: ۱۰۹)

اور ہم نے تم سے پہلے جتنے رسول بھیجے سب مرد ہی تھے جنہیں ہم وحی کرتے۔ (کنز الایمان)

اور احکام سے احکام شرعیہ مراد ہیں، خواہ ان کا تعلق عمل سے ہو یا اعتقاد سے۔

وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبی:۔ اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ رسول کے لیے کبھی کتاب کی بھی شرط لگائی جاتی ہے، برخلاف نبی کے کہ اس کے لیے کتاب کی شرط نہیں ہے۔

یہاں یہ جان لینا چاہیے کہ نبی و رسول کے مابین کچھ فرق ہے یا کوئی فرق نہیں ہے، اس میں مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ نبی اور رسول میں تساوی کی نسبت ہے، دونوں کا مصداق ایک ہے۔ یہ مصنف کا پسندیدہ مذہب ہے، لیکن اس پر اس آیت سے اعتراض وارد ہوتا ہے۔ ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ (الحج: ۵۱)

اور ہم نے تم سے پہلے جتنے رسول یا نبی بھیجے۔ (کنز الایمان)

اس میں رسول پر نبی کا عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے، لہذا دونوں میں تساوی کی نسبت نہیں ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں مبادنت ہے رسول وہ ہے جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو اور نبی کے لیے شریعت جدیدہ کی شرط نہیں، اس پر اس آیت سے اعتراض وارد ہوتا ہے:

”وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا“ (مریم: ۵۴)

اور کتاب میں اسماعیل کو یاد کرو بے شک وہ وعدے کا سچا تھا اور رسول تھا غیب کی خبریں بتاتا۔ (کنز الایمان)

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل رسول اور نبی دونوں تھے، جب کہ متبائن کا اجتماع محل واحد میں ممکن نہیں ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے وصف رسالت ملائکہ اور انسان دونوں کے لیے ہے، جب کہ نبوت صرف انسان کے ساتھ مختص ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے، یہی جمہور کا قول ہے۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ رسول کا صاحب کتاب ہونا شرط ہے، جب کہ نبی کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ اس پر رسول اور کتابوں کی تعداد میں عدم مطابقت کا اعتراض ہے۔ کتابیں صرف ایک سو چار نازل ہوئیں ہیں، جب کہ رسل تین سو تیرہ مبعوث کیے گئے، جس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بعض صحائف کا نزول مکرر ہوا ہے۔

چار مشہور کتابیں ہیں، قرآن، توریت، انجیل، زبور، باقی سو صحیفے ہیں حضرت آدم پر دس، حضرت شیث پر پچاس، حضرت ادریس پر تیس حضرت ابراہیم پر دس۔

شارح کے کلام میں رسول کو من ارسلہ اللہ سبحانہ کے معنی میں لینا ضروری ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ خبر صادق کا دو قسموں میں انحصار باطل ہو جائے اور خبر نبی بھی اس کی ایک قسم ہو جائے۔

معجزہ:۔ وہ خلاف عادت فعل ہے جسے کسی نبی یا رسول کے دعویٰ نبوت کی تصدیق کے لیے ظاہر کیا جائے، جیسے مردہ کو

زندہ کرنا، انکی کے اشارے سے چاند کے دو ٹکڑے کر دینا۔ ایسی عجیب و غریب بات اگر ولی سے ظاہر ہو تو، اسے کرامت کہتے ہیں اور نذر، بدکاری یا کافر سے ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں۔ معجزہ کو دیکھ کر نبی کی سچائی کا یقین ہوتا ہے کہ جس کے ہاتھ پر قدرت کی ایسی نشانیاں ظاہر ہوں، جس کے مقابل سب لوگ عاجز و حیران ہوں، ضرور وہ خدا کا بھیجا ہوا ہے۔ کوئی جھوٹا نبوت کا دعویٰ کر کے معجزہ ہرگز نہیں دکھا سکتا۔ اللہ تعالیٰ جھوٹے کو معجزہ ہرگز نہیں عطا فرماتا۔

☆☆☆☆☆

\* وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال، ای النظر فی الدلیل، وهو الذی یمكن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری. وقیل: قول مؤلف من قضایا یستلزم لذاتہ قولاً آخر. فعلى الأول الدلیل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثانی: قولنا: العالم حادث، وکل حادث فله صانع. وأما قولهم: الدلیل هو الذی یلزم من العلم به العلم بشیء آخر، فبالثانی أوفق. ترجمہ:- اور وہ یعنی خبر رسول علم استدلالی کی موجب ہوتی ہے، یعنی وہ علم جو استدلال یعنی نظری الدلیل سے حاصل ہو اور دلیل وہ ہے جس میں نظر صحیح سے علم تک رسائی ممکن ہو۔ ایسے علم تک جو مطلوب خبری ہو اور کہا گیا ہے کہ دلیل وہ قول ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو جو لذاتہ دوسرے قول کو مستلزم ہو اول کی بنیاد پر وجود صانع پر دلیل عالم ہے، اور ثانی کی بنیاد پر وجود صانع پر دلیل ہمارا قول العالم حادث و کل حادث فله صانع ہے، لیکن منطقہ کا قول کہ دلیل وہ شیء ہے جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے۔ تو یہ تعریف دلیل کی دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

### تشریح

وہو ای خبر الرسول:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ خبر رسول علم کی موجب ہوتی ہے اور اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے، یعنی ایسا علم جو مقدمات کی ترتیب اور دلیل میں نظر و فکر سے حاصل ہو۔ وهو الذی یمكن التوصل:- اس عبارت سے شارح اصولیین کے نزدیک دلیل کی جو تعریف ہے وہ ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ دلیل اس شیء کا نام ہے جس میں صحیح طریقے سے غور و فکر سے ایسے علم تک رسائی ممکن ہو جو بہ شکل خبر ہو، جیسے کہ بیت ہے، اس میں غور و فکر کرنے سے ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ ضرور گھر کا کوئی بنانے والا ہے۔

اس تعریف میں دو باتیں غور طلب ہیں، ایک یہ کہ تعریف میں یمكن کا لفظ لایا گیا ہے، جو معنی امکان پر دلالت کرتا ہے، اس کی وجہ کیا ہے، مطلق تعریف کیوں نہیں کی گئی، یہ کیوں نہیں کہا گیا کہ دلیل وہ شیء ہے جس سے علم مطلوب تک رسائی حاصل ہو جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نظر صحیح سے علم مطلوب کا حصول لازم اور ضروری نہیں ہے۔ تاہم عادت الہیہ جاری ہے کہ وہ نظر صحیح کے بعد علم مطلوب ذہن میں پیدا کر دیتا ہے، لیکن دلیل سے علم حاصل ہی ہو جائے ضروری نہیں اور نہ حاصل ہو۔ یہ بھی ضروری نہیں، اسی بنا پر تعریف میں امکان کا لفظ لایا گیا ہے۔

دوسری چیز جو تعریف میں غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ مطلق نظر کے بجائے نظر صحیح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل سے علم حاصل تو ہوتا ہے لیکن اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ صحیح طریقے سے نظر کی جائے یعنی ایسی نظر جو ایصال کی جملہ شرائط پر مشتمل ہو، جیسا کہ اشکال اربعہ کی بحث میں شرائط انتاج پر روشنی ڈالی گئی ہے، لہذا اگر نظر فاسد ہوگی،

ایصال کی شرطوں کا پاس و لحاظ اور ان کی رعایت نہیں ہوگی تو مطلوب حاصل نہیں ہو سکتا۔  
وقیل: قول مؤلف من قضایا:- اس عبارت سے متکلمین کے نزدیک دلیل کی جو تعریف ہے وہ ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ دلیل وہ قول ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو جو لذاتہ دوسرے قول کو مستلزم ہو، جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث۔  
یہ ایک قول ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہے، جب ان دونوں کو تسلیم کر لیا جائے گا تو ان سے قول آخر جو (العالم حادث) ہے، اس کا حصول لازم ہو جائے گا۔

یہاں پر بھی یہی ہے کہ استلزام قول آخر عند الفلاسفہ ضروری ہے، لیکن ہمارے نزدیک نتیجے کا حصول عادی ہے، یعنی عادتِ الہیہ یہی ہے کہ وہ نظر صحیح کے بعد نتیجہ پیدا کرتا ہے، حصول لازم نہیں ہے، ہو بھی سکتا ہے، نہیں بھی ہو سکتا ہے۔  
فعلى الأول: الدلیل:- اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ پہلی تعریف کی بنیاد پر وجودِ صانع پر دلیل صرف (عالم) ہے جو کہ مفرد ہے نہ کہ ”العالم حادث و کل حادث فله صانع“ جو کہ مرکب ہے۔  
اس رو سے دلیل مفرد ہوگی، یعنی عالم میں اگر غور و فکر صحیح طریقے سے کیا جائے، یہ زمین، آسمان، چاند، سورج، سیارے وغیرہ جو ایک مقررہ نظام کے تحت اپنی روش پر گام زن ہیں، ان میں آپس میں نہ کوئی تصادم ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی فساد۔ یہ تمام چیزیں اس بات کا پتہ دے رہی ہیں کہ ان کا ضرور کوئی خالق اور صانع ہے اور ضرور ان کا کوئی چلانے والا ہے۔

وعلى الثانى: قولنا:- شارح فرماتے ہیں کہ تعریف ثانی کی بنیاد پر وجودِ صانع پر دلیل ”العالم حادث“ و کل حادث فله صانع ہے۔ لہذا اس رو سے دلیل مرکب ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تعریف میں دلیل کو قول سے تعبیر کیا گیا ہے اور قول مرکب ہوتا ہے، خواہ وہ ملفوظ ہو یا معقول۔

و اما قولهم: الدلیل:- اس عبارت سے عند المناطقہ جو دلیل کی تعریف ہے وہ ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ دلیل کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم ہو جائے، جیسے دھوپ دیکھ کر طلوعِ آفتاب کا علم لازم ہو جاتا ہے۔  
شارح فرماتے ہیں کہ دلیل کی یہ تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے، اس لیے کہ معنی لزوم دونوں تعریفوں میں ماخوذ ہے، برخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں امکان کا لفظ لایا گیا ہے۔ اور امکان حصول کو مستلزم نہیں ہوتا۔ لیکن وہ دلیل مفرد جو اشیا اور اس کے احوال میں نظر و فکر کی شرط سے مشروط ہو، وہ حصولِ علم کو مستلزم ہوتی ہے، اور پہلی دلیل سے ایسا ہی مراد ہے، لہذا وہ حد امکان سے نکل کر لزوم کی طرف چلی آئے گی تو اب یہ تعریف پہلی تعریف کے بھی موافق ہو جائے گی، لیکن ایسا تاویلاً ہے۔ اس لیے ثانی کے زیادہ موافق ہوگی باعتبار اول کے۔

☆☆☆☆☆

\* و اما كونهم وجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة، كان صادقا فيما اتى به من الاحكام، واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً. و اما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمون واقع.

ترجمہ:- لیکن خبر رسول کا موجبِ علم ہونا تو یہ اس کے یقینی ہونے کی بنا پر ہے کہ وہ ہستی جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ اس کے دعویٰ رسالت کی تصدیق کے لیے معجزہ ظاہر فرمائے، وہ اپنے لائے ہوئے جملہ احکام میں صادق ہوگا، اور جب وہ صادق



ہوگا تو مضمون احکام کا علم بھی یقیناً پایا جائے گا۔ لیکن خبر رسول کا استدلالی ہونا تو خبر کے اس استدلال اور استحضار پر موقوف ہونے کی بنا پر ہے کہ یہ اس ہستی کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جو اس شان کی ہو وہ صادق ہوگی اور اس کا مضمون واقع ہوگا۔

### تشریح

و اما کو نہ موجباً للعلم:۔ ماقبل کی بحث سے دو باتیں معلوم ہو چکی ہیں۔ پہلی یہ کہ خبر رسول علم و یقین کی موجب ہے، شارح یہاں سے اس کی دلیل دیتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ایسا اس بنا پر ہے کہ رسول اس عظیم ہستی کا نام ہے جس کے دعویٰ رسالت کی تصدیق کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر فرمایا ہے، ظہور معجزہ اس کی دلیل ہے کہ یقیناً وہ سچا ہوگا، کیوں کہ کسی جھوٹے کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ معجزہ ہرگز نہیں ظاہر فرمائے گا۔ تو جب وہ سچا ہوگا تو اس کے لائے ہوئے جملہ احکام بھی سچے ہوں گے، کیوں کہ کسی کے سچا ہونے کا مطلب ہی یہی ہے کہ اس کی باتیں اور اس کی خبریں بھی سچی ہوتی ہیں اور جب اس کے احکام سچے ہوں گے تو ان کا علم بھی قطعی ہوگا۔

و اما نہ استدلالی:۔ ماقبل سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے، یہاں سے اس کی وجہ بتا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس سے حاصل ہونے والا علم اس لیے استدلالی ہوتا ہے کہ یہ ترتیب مقدمات پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً ”یہ خبر اس کی ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے۔“ اور جو خبر اس شان کی ہو وہ یقیناً صادق ہوگی اور اس کا مضمون قطعی طور پر واقع ہوگا“ لہذا خبر رسول یقیناً صادق اور اس کا مضمون یقیناً واقع ہوگا۔



والعلم الثابت به أى بخبر الرسول يصاهى أى يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبدیهیات والمتواترات فى التيقن أى عدم احتمال النقيض والثبات أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المتشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً.

ترجمہ:۔ اور وہ علم جو خبر رسول سے ثابت ہو وہ اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو بالضرورة ثابت ہو، جیسے محسوسات، بدیہیات اور متواترات کا علم ہے، تيقن یعنی نقيض کا احتمال نہ ہونے میں اور ثبات یعنی تشكيك سے زوال کے عدم احتمال میں لہذا خبر رسول کا علم اس اعتقاد کے معنی میں ہوتا ہے، جو مطابق، جازم، ثابت ہو ورنہ تو وہ جہل مرکب، یا ظن یا تقلید ہو جائے گا۔

### تشریح

والعلم الثابت به أى بخبر الرسول:۔ اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے ثابت ہونے والا علم تيقن اور ثبات میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو بالبداہت ثابت ہو جیسے محسوسات، بدیہیات اور متواترات کے علوم ہیں، یعنی جیسے یہ علوم نقيض کا احتمال نہیں رکھتے اور تشكيك سے زوال کو قبول نہیں کرتے، یوں ہی خبر رسول سے ثابت ہونے والا علم بھی ہوتا ہے، لہذا یہ علم اس اعتقاد کے معنی میں ہوتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو اور جازم بھی ہو، یعنی اس میں جانب مخالف کا کوئی احتمال نہ ہو اور ثابت بھی ہو، یعنی تشكيك سے زوال کو قبول نہ کرتا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر خبر رسول سے ثابت ہونے والا علم اوصاف ثلاثہ (مطابق، جازم، ثابت) سے متصف نہیں ہوگا تو پھر وہ جہل

مرکب یا ظن یا تقلید ہو جائے گا، تو پھر خبر رسول کا علم تيقن اور ثبات میں علم ضروری کے مشابہ نہیں ہو پائے گا۔  
یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے تو پھر اسے ضروریات کے مشابہ کیوں قرار دیا گیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ علوم نظریہ میں سب سے قوی ہوتا ہے اس لیے کہ یہ اس ہستی کی خبر ہوتی ہے جس کی رسالت کی تصدیق واجب تعالیٰ معجزات کے ذریعہ فرماتا ہے، اس بنا پر قریب تھا کہ اسے ضروریات کے ساتھ لاحق قرار دیا جاتا۔ دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تيقن یعنی عدم احتمال نقیض میں ثابت بھی داخل ہے تو پھر معابد ثبات کو کیوں ذکر کیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مواضع تاکید میں تکرار ایک مستحسن امر ہے اور ثبات کا ذکر اس لیے بھی ضروری ہے کہ ان اوصاف ثلاثہ کے ذریعہ ان قائلین پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خبر رسول سے جو علم ہوتا ہے وہ ظنی ہے۔

☆☆☆☆☆

❖ فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول. قلنا: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك إن أمكن، وأما خبر الواحد، فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول.

ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ یہ تو صرف خبر متواتر میں ہے تو یہ (خبر رسول) (مجموعہ اول) (متواتر) کی طرف لوٹ جائے گی۔ ہم کہیں گے کہ کلام اس میں ہے جس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ یہ خبر رسول ہے، خواہ زبان رسالت سے اس کو سنا گیا ہو یا آپ سے وہ متواتر منقول ہو یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعے سے اگر ممکن ہو۔ لیکن خبر واحد تو یہ مفید علم نہیں ہوتی ہے۔ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ کے پیش آنے کی وجہ سے۔

### تشریح

فإن قيل: هذا:- یہاں سے خبر رسول کا جو حکم بتایا گیا ہے اس پر اعتراضات و جوابات کا ایک سلسلہ شروع کیا گیا ہے، جسے سمجھنے سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ اصول حدیث کے کچھ مصطلحات کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

راویوں کی قلت و کثرت کے اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں ہیں:

(۱) غریب (۲) عزیز (۳) مشہور (۴) متواتر

غریب: وہ حدیث صحیح ہے جس کا راوی ہر دور میں یا کسی ایک دور میں صرف ایک ہو۔

عزیز: وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر طبقے میں دو ہوں، یا کسی طبقہ میں دو سے زائد بھی ہوتے ہوں، مگر کسی طبقہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔

مشہور: وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر دور میں دو سے زائد ہوں، مگر تواتر کی تعداد و شرائط سے کم ہوں، اسے مستفیض بھی کہتے ہیں۔

متواتر: اس کی تعریف ماقبل میں ذکر کی گئی ہے۔

یہاں پر یہ جان لینا ضروری ہے کہ عند الاحناف غریب اور عزیز کو خبر واحد کہتے ہیں۔ عند الشوافع مشہور کو بھی خبر واحد سے شمار کیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک مشہور پر خبر واحد کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اب یہ جان لینا چاہیے کہ خبر متواتر کے علاوہ جتنی بھی خبریں ہیں ان سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے، اتنی بحث سمجھنے کے بعد اب فان قيل سے جواب اعتراض پیش کیا گیا ہے۔ اسے سمجھنا چاہیے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اعتقادِ جازم، مطابق ثابت کے معنی میں ہوگا، تو لازم آئے گا کہ خبر رسول متواتر کی قسم نہ ہو کر متواتر کی قسم ہو جائے اس لیے کہ یہ حکم صرف خبر متواتر کا ہے اخبار متواترہ کے علاوہ جتنی بھی خبریں ہیں وہ اخبارِ آحاد میں داخل ہیں اور وہ ظن کا فائدہ کرتی ہیں۔

شارح اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ خبر رسول سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے یہ حکم اس خبر رسول کا ہے جس کے بارے میں یہ قطعیت سے معلوم ہو جائے کہ یہ آپ ہی کی خبر ہے۔ اور یہ ثبوت نفس الامر کے لحاظ سے خبر متواتر ہی میں منحصر نہیں ہے، کیوں کہ صحابہ کرام خود زبانِ رسالت سے بالمشافہ سنتے تھے تو انھیں بغیر تواتر کے یقینی طور پر معلوم ہو جاتا تھا کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض افراد میں بغیر تواتر اور مشاہدے کے یہ علم پیدا کر دے کہ یہ خبر رسول ہے، مثلاً الہام صحیح اور سچے خواب کے ذریعہ اور پھر حضور ﷺ کے کلام میں جو بلاغت اور آپ کے اسلوب کلام کی جو بلندی ہوتی ہے اس سے بھی یہ جاننا جاسکتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے بشرطیکہ ادراک کی صلاحیت ہو، جیسے کہ بہت سارے محدثین ایسے ہیں جو احادیث صحیحہ کی احادیث موضوعہ سے اپنے ذوق کی بلندی کی وجہ سے تمیز کرتے تھے۔

واما خبر الواحد:- اس عبارت سے ایک سوال مقدر جو جواب مذکور کی بنا پر پیدا ہو رہا ہے، اسے ختم کیا جا رہا ہے۔ سوال یہ ہے کہ خبر واحد بھی خبر رسول ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ وہ بھی علم یقینی کا فائدہ دے۔ شارح جواب پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خبر واحد سے علم یقینی حاصل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہوتا ہے اور شبہ اس لیے ہو جاتا ہے کہ خبر واحد کے راوی کے ہر دور میں ایک یا کسی دور میں ایک یا ہر دور میں دو ہونے کی بنا پر ان سے غفلت یا سہو بلکہ کذب کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کے خبر رسول ہونے میں ہی شک ہوتا ہے، جس کی بنا پر خبر واحد کا حکم یقینی نہیں ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فان قيل: فاذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله ﷺ كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات، لا استدلالاً. قلنا: العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام، لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به، وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو إدراك الألفاظ وكونها كلام الرسول ﷺ. والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عليه السلام: ((البينة على المدعى واليمين على من أنكر)) علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام، وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى وهو استدلال.

ترجمہ:- تو اگر کہا جائے کہ جب خبر رسول متواتر منقول ہو یا زبانِ رسالت سے سنی گئی ہو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا، جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حال ہے، ہم کہیں گے کہ متواتر میں علم ضروری اس بات کا علم ہے کہ وہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خبر ہے، اس لیے کہ اس کا علم کہ یہ خبر رسول ہے، یہی ان خبروں سے متواتر ہے۔ اور جسے زبانِ رسالت سے سنا گیا ہو، اس میں علم ضروری الفاظ کا ادراک اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا ادراک ہے۔ اور خبر رسول میں علم استدلالی اس کے مضمون کلام اور اس کے مدلول کے ثبوت واقعی کا علم ہے، جیسے حضور ﷺ کا قول ”البينة على المدعى واليمين على“



من انکر“ اس کے بارے میں خبر متواتر سے جانا گیا ہے کہ حضور ﷺ کی خبر ہے اور یہ ضروری ہے، پھر اس سے معلوم ہوا کہ مدعی پر ثبوت پیش کرنا ضروری ہے اور یہ استدلالی ہے۔

### تشریح

فان قيل: فاذا كان متواتراً: - یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کیا جا رہا ہے اور یہ اعتراض اسی پر متفرع ہے جسے ماقبل میں بیان کیا گیا ہے، یعنی خبر رسول جو موجب للعلم ہے، یہ وہ خبر رسول ہے جس کے بارے میں متواتر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ آپ ہی کی خبر ہے یا زبان رسالت سے سن کر اس کا خبر رسول ہونا معلوم ہو تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب خبر رسول حضور ﷺ سے متواتر منقول ہو یا آپ کی زبان اقدس سے سن کر معلوم ہو تو اب اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہو وہ بھی بغیر استدلالی کے ضروری ہو جائے جیسے کہ تمام اخبار متواترہ یا تمام اخبار مسموعہ کا حال ہے، حالاں کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے۔

قلنا: العلم الضروري في المتواتر: - شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے اس کہنے کا مطلب تم نہیں سمجھ پائے کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم اور ہے اور اس خبر کا جو مضمون ہے اس کے صحیح ہونے کا علم اور ہے، جیسے زید نے روایت ہلال کی خبر دی تو یہاں پر دو باتیں ہیں، ایک تو یہ کہ روایت ہلال کی جو خبر دی گئی یہ زید کی دی ہوئی خبر ہے کسی اور کی دی ہوئی خبر نہیں ہے، دوسری یہ کہ اس خبر میں جو چاند کی روایت کا حکم لگایا گیا ہے یہ حکم صحیح ہے دونوں میں فرق واضح ہے کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم اور ہے اور اس خبر میں جو حکم لگایا گیا ہے اس کے صحیح ہونے کا علم اور ہے، ضروری ہونے کا حکم اول پر ہے اور استدلالی ہونے کا حکم ثانی پر ہے۔

لأن هذا المعنى هو الذي: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ خبر رسول کے متواتر ہونے کا مطلب یہی ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ آپ کی دی ہوئی خبر ہے، کسی اور کی نہیں، لیکن اس خبر کے مضمون اور اس کے صحیح ہونے کا علم تو یہ تواتر سے نہیں جانا جاتا اور صدق مضمون تواتر کے لوازم سے ہے بھی نہیں، کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ مسلمہ کذاب کا دعویٰ نبوت متواتر منقول ہے۔ یہ خبر ضروری ہے کہ اس نے نبوت کا دعویٰ کیا تھا، لیکن اس دعویٰ نبوت کا جو مضمون اور حکم ہے کہ وہ نبی ہے یہ کاذب ہے، صحیح نہیں ہے، تو اس کے عدم صحت کا علم استدلالی ہے، لیکن یہ خبر کہ اس نے ایسا دعویٰ کیا تھا یہ ضروری ہے۔

یہی حال اس خبر رسول کا بھی ہے، جسے زبان رسالت سے سنا گیا ہو کہ ہمیں زبان رسالت سے سن کر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ آپ کی خبر ہے، آپ کی زبان مبارک سے صادر ہونے والے کلمات ہیں، کسی اور کے نہیں، لیکن یہ کہ اس خبر میں جو حکم ہے اس کی صداقت اور صحیح ہونے کا علم ہمیں سن کر نہیں معلوم ہوتا ہے بلکہ اس کے لیے استدلال کی ضرورت ہے کیوں کہ ہم اپنے مخاطب سے اکثر کلام کاذب سنتے رہتے ہیں۔

مثلاً قوله عليه السلام: - اس عبارت سے شارح خبر رسول کے ضروری ہونے اور استدلالی ہونے کے مابین فرق کو واضح کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ”البينة على المدعى واليمين على من انكر“ یہ حضور ﷺ کا ایک قول ہے جس کے بارے میں ہمیں تواتر سے یہ معلوم ہوا ہے کہ یہ حدیث رسول کا ایک اقتباس ہے اور یہ کہ یہ آپ ہی کی خبر ہے جو کہ ضروری ہے اور پھر اس کے خبر رسول ہونے سے یہ معلوم ہوا کہ مدعی کو ثبوت دینا ہے اور منکر پر قسم ہے، اس کا علم استدلالی ہے، مثلاً یوں کہا جائے

گا کہ یہ خبر رسول ہے اور ہر وہ خبر جو خبر رسول ہو تو اس کا حکم حق ہے، لہذا اس خبر میں جو حکم ہے وہ صادق اور حق ہے۔ واضح ہو کہ یہ حدیث متواتر نہیں ہے، بلکہ یہ خبر مشہور ہے، لہذا اسے منظر تو کہا جاسکتا ہے مثال نہیں۔ مثال مثل لہ کا فرد ہوتی ہے منظر نہیں ہوتی۔

یہ حدیث اسلامی قوانین میں سے ایک عظیم قانون کا درجہ رکھتی ہے۔ عدالتوں میں بہت سارے مقدمات اسی قانون اسلامی پر فیصلہ کیے جاتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

فان قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبراً لله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره. قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخير الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر. وقد يجاب: بأنه لا يفيد بمجرد ذلك، بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة. قلنا: وكذلك خبر الرسول عليه السلام، ولهذا جعل استدلالاً.

ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم ہوتی ہے، دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ کبھی اللہ تعالیٰ کی یا فرشتہ یا اہل اجماع کی خبر سے بھی علم کا فائدہ ہوتا ہے، اسی طرح کبھی اس خبر سے بھی علم کا فائدہ ہوتا ہے جو ایسے قرینوں پر مشتمل ہو جو کذب کا احتمال دور کر دیتے ہوں، جیسے کہ زید کے آنے کی خبر قوم کے اس کے گھر کی طرف دوڑ پڑنے کے وقت۔ ہم کہیں گے کہ خبر سے مراد وہ خبر ہے جو محض خبر ہونے کی جہت سے عام مخلوق کے لیے سبب علم بنے، قطع نظر ان قرائن کے جو دلالت عقل سے یقین کا فائدہ دیتے ہوں۔ لہذا اللہ تعالیٰ یا فرشتے کی خبر عام مخلوق کے لیے سبب علم اس وقت ہوتی ہے جب وہ لوگوں تک حضور ﷺ کے وسیلے سے پہنچے تو ان کا حکم خبر رسول کا حکم ہے اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، کبھی یوں جواب دیا جاتا ہے کہ اجماع محض اجماع ہونے سے مفید علم نہیں ہوتا، بلکہ ان دلیلوں کے لحاظ سے ہوتا ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہوتی ہیں۔

ہم کہیں گے کہ خبر رسول ﷺ بھی ایسے ہی ہے اسی لیے تو اسے استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

### تشریح

فان قيل: الخبر الصادق:- اس عبارت سے بھی ایک اعتراض پیش کر کے شارح اس کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ خبر صادق جو مفید علم ہے وہ دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ اس کی اور قسمیں بھی پائی جاتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کی خبر ہے یا فرشتے اور اجماع امت کی خبر ہے۔ کوہ طور پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ہم کلام ہو کر اور شب معراج میں حضور ﷺ کو شرف باریابی عطا فرما کر ایسی خبروں سے سرفراز فرمایا جن سے علم یقینی حاصل ہوا۔ اسی طرح مجتہدین امت کا کسی ایسے حکم پر اتفاق جو قرآن و حدیث سے ثابت ہو، اس حکم و خبر سے بھی لوگوں کو علم قطعی کا حصول ہوتا ہے۔ اسی طرح ایسی خبریں جو ایسے

قرینے اور شواہد پر مثل ہوں جن سے احتمال کذب ختم ہو جائے تو وہ بھی علم کا سبب بن جاتی ہیں، مثلاً زید کے مفقود الخبر ہونے کے بعد جب پاس پڑوس کے لوگ ایک عرصے کے بعد زید کے گھر کی طرف دوڑے جا رہے ہوں تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید گھر آگیا ہے۔ لہذا خبر صادق جو مفید علم ہو اس کا فقط خبر متواتر اور خبر رسول میں انحصار صحیح نہیں ہے۔

بعض شارحین نے قدوم زید پر مسارعۃ قوم کے قرینے کو غیر واضح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس سے زید کے آنے کا یقین نہیں ہوتا بلکہ اس سے واضح مثال یہ ہے کہ جب زید کے گھر لوگوں کی بھیڑ بھاڑ ہونے لگے اس کے اہل خانہ چیخ چلا رہے ہوں، کفن دفن کا انتظام ہو رہا ہو تو یہ زید کی موت کی خبر پر قرینہ ضرور ہے۔

قلنا: المراد بالخبر: - شارح اس عبارت سے سے جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ خبر صادق کے مفید علم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی حیثیت سے تمام مخلوق کے لیے بغیر کسی واسطے اور ذریعے کے سبب علم ہو، قطع نظر ان قرآن کے جو علم و یقین کا فائدہ دیتے ہوں۔ لہذا ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خبریاری تعالیٰ اور خبر فرشتہ سے علم ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں سے صرف انبیاء و رسل کو علم ہوتا ہے۔ ہاں ایسا ضرور ہے کہ انبیاء و رسل کے وسیلے اور ذریعے سے عام لوگوں کے لیے بھی یہ سبب علم ہوتی ہیں، لہذا یہ دونوں خبریں خبر رسول کے درجے میں ہوں گی اور اجماع کی خبر مجازاً خبر متواتر کے حکم میں داخل ہے۔

وقد یجاب بأنہ: - اس عبارت سے شارح خبر اہل اجماع کے تعلق سے ایک دوسرا جواب پیش کر رہے ہیں۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ خبر اہل اجماع مقسم میں داخل ہی نہیں ہے، کیوں کہ مقسم یعنی خبر صادق سے مراد وہ خبر ہے جو محض خبر ہونے کی جہت سے مفید علم ہو، قطع نظر استدلال کے اور خبر اہل اجماع استدلال کی جہت سے مفید علم ہوتی ہے، لہذا خبر صادق کے خبر متواتر اور خبر رسول میں انحصار پر کوئی فرق نہیں آئے گا، کیوں کہ حصر اس وقت متخلل ہوتا ہے جب مقسم نفس الامر میں کسی کو شامل ہو اور قسمیں اسے نہ شامل ہوں۔

قلنا: وکذا لک خبر الرسول: - اس عبارت سے اس جواب کا رد کیا جا رہا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر اجماع جہت استدلال کی بنا پر مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ وجہ تو خبر رسول میں بھی ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی حیثیت سے مفید علم نہیں ہوتی بلکہ اس میں بھی یہ استدلال ضروری ہے کہ یہ صاحب معجزہ کی خبر ہے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو وہ مفید علم ہے، لہذا خبر رسول مفید علم ہے۔ اسی لیے تو مصنف نے کہا ہے کہ خبر رسول علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے تو اگر تمہارا جواب صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ خبر رسول بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہو جائے اور یہ بالا اجماع باطل ہے۔

شارح نے جواب پر جو رد قائم کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے جواب سے یہ سمجھا ہے کہ مجیب کا مقصد اجماع کو مقسم سے خارج کرنا ہے، حالاں کہ مجیب کا مقصد اخراج نہیں ہے، بلکہ مجیب کی غرض اس جواب سے اجماع کو خبر رسول میں داخل کرنا ہے اس لیے کہ اجماع کے حجت ہونے کا علم قرآن و حدیث سے ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بھی خبر رسول میں داخل ہوگا۔ مجیب نے بالنظر إلى الأدلة کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ هذا الجواب فی غاية الجودة و أحسن من جواب الشارح بمراتب۔ کذا فی النبراس۔

☆☆☆☆☆

\* وأما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعنى بقولهم: غريزة يتبعها العلم



بالضروریات عند سلامة الآلات. وقيل: جو ہر ندر لکبہ الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.  
ترجمہ:- لیکن عقل جو نفس کی اس قوت کا نام ہے جس سے نفس علوم و ادراکات کے قابل ہوتا ہے، یہی مطلب ہے  
ان کی اس تعریف کا کہ عقل وہ فطری اور طبعی قوت ہے جس کو ضروریات کا علم آلات کی سلامتی کے وقت مستلزم ہوتا ہے اور کہا گیا  
ہے کہ عقل وہ جوہر ہے جس کے ذریعہ غائب اشیا کا ادراک و سائط سے اور محسوسات کا مشاہدے سے کیا جائے۔

### تشریح

**العقل:** عربی لغت میں عقل قید کے معنی میں آتا ہے۔ یہ اہل عرب کے قول عقلت البعیر سے ماخوذ ہے، جب  
کوئی اونٹ کو پکڑ لیتا ہے تو کہتا ہے ”عقلت البعیر“ چوں کہ عقل بھی اشیا کا ادراک کر کے انہیں اپنی گرفت میں لے لیتی  
ہے اس مناسبت سے اسے عقل کہا جاتا ہے، پھر اس معنی سے عقل کو دیگر معانی کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ یہاں پر عقل سے وہ  
ادراک مراد ہے جس سے انسان بہائم سے ممتاز ہوتا ہے۔

واما العقل وهو قوة للنفس:- اس عبارت سے شارح نے عقل کی تعریف کی ہے۔ ہم پہلے عقل کی تعریف میں جو  
تشریح طلب کلمات آئے ہیں، ان کی تشریح کر رہے ہیں تاکہ عقل کا مفہوم اچھی طرح ذہن نشین ہو سکے۔

**قوت:** کسی شے میں اثر کرنے یا اثر قبول کرنے کی جو کیفیت ہوتی ہے اسے قوت کہتے ہیں، پہلے کو تاثیر اور دوسرے کو  
تاثیر کہتے ہیں، تاثیر فعلی ہے اور تاثیر انفعالی ہے۔ یہاں پر قوت اثر قبول کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔

**نفس:** نفس سے نفس ناطقہ مراد ہے، جسے عرف شرع میں روح کہا جاتا ہے، روح کی ماہیت اور حقیقت میں اختلاف  
ہے، اہل شرع کا موقف یہ ہے کہ روح کی حقیقت کا علم صرف ذات حق تعالیٰ کو ہے۔ حکما صوفیہ اور امام غزالی کا موقف یہ  
ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے، جو بدن میں حال تو نہیں ہوتا، تاہم بدن سے اس کا تعلق لگاتار رہتا رہتا ہے، جس سے بدن نشو و  
نما پاتا ہے۔ نظام معتزلی کا موقف یہ ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں سرایت کیے ہوئے ہے، جمہور اہل شرع  
نے اس موقف کو سراہا ہے اور یہی متاخرین اشاعرہ کا معتد بھی ہے۔

تستعد للعلوم والإدراکات:- استعداد لغوی معنی لیاقت اور قابلیت ہے اور اصطلاح میں اثر قبول کرنے کا نام

استعداد ہے۔

استعداد کے مختلف درجات و مراتب ہیں جن میں بعض قریب اور بعض بعید اور بعض متوسط ہیں۔ ہم آگے اس کی تشریح  
کریں گے۔

**علوم و ادراکات:** علوم و ادراکات سے مطلق علوم مراد ہیں جو حق تعالیٰ کی جانب سے عطا کیے گئے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا  
ہے کہ حواس کے ادراکات مراد ہیں جو بہائم کو بھی حاصل ہیں اور محققین کے نزدیک علوم سے یقینی علوم مراد ہیں اور ادراکات  
سے وہ علوم مراد ہیں جو یقینی اور ظنی دونوں کو شامل ہیں۔

**غریزہ:** غریزی وہ طبعی اور فطری صفت ہے جو موصوف میں اول فطرت سے ہی پائی جاتی ہے۔

اب ہم عقل کی تشریح و توضیح اور اس کے مختلف درجات کی وضاحت کرتے ہیں۔

**عقل:** نفس ناطقہ کی اس قوت کا نام ہے جس سے نفس علوم و ادراکات کے قابل ہوتا ہے، اسے قوت نظریہ اور قوت

عقلہ بھی کہتے ہیں۔

واضح ہو کہ یہ قوت نفس کو مبدأ فطرت سے ہی حاصل ہے، جو اس کی طبیعت و فطرت میں اول دن سے ہی پائی جاتی ہے لیکن اس قوت کو علم کا بالفعل حصول بدن اور حواس کے درجہ کمال پر پہنچنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

نشوونما کے لحاظ سے عقل کے چار درجات ہیں جو الگ الگ چار ناموں سے جانے جاتے ہیں، جس میں پہلا سب سے ضعیف اور چوتھا سب سے قوی درجہ ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً نفس کو صرف اپنی ذات و صفات کا علم ہوتا ہے، کسی دوسری چیز کا علم اسے حاصل نہیں ہوتا۔ قوت عقلہ کے اس درجہ کو عقل ہولانی کہتے ہیں۔ یہ قوت بچوں میں پائی جاتی ہے، نفس کو رفتہ رفتہ بدیہیات کا علم ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ نفس کو بدیہیات سے نظریات حاصل کرنے کی پوری صلاحیت ہو جاتی ہے، قوت عقلہ کے اس درجہ کو عقل بالملکہ کہتے ہیں، پھر نفس کو نظریات کے علوم حاصل ہوتے ہیں، لیکن ہر وقت اس کے پیش نظر نہیں رہتے، بلکہ کبھی وہ ان سے غافل بھی ہو جایا کرتے ہیں، قوت عقلہ کے اس درجہ کو عقل بالفعل کہتے ہیں۔ پھر نظریات کے علوم اس کے پیش نظر رہنے لگتے ہیں، قوت عقلہ کے اس درجہ کا نام عقل مطلق ہے اور اسے عقل مستفاد بھی کہتے ہیں اور یہ کمال علم کا درجہ ہے، بعض حضرات کا موقف یہ ہے کہ یہ قوت دنیا میں کسی کو بھی حاصل نہیں ہوتی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ عقل کے اس درجہ پر انبیاء اور رسل اور ان کے کامل متبعین فائز رہتے ہیں۔

وهو المعنى بقولهم: غريزة:- اس عبارت سے شارح عقل کی ایک اور تعریف ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس تعریف کا ما حاصل وہی ہے جو ہم نے ابھی عقل کی تعریف میں بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ عقل وہ فطری اور طبعی قوت ہے جس کو حواس وغیرہ کی صحت و سلامتی کے وقت بدیہیات کا علم مستلزم ہوتا ہے۔

حواس سے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں مراد ہیں۔ آدمی کے حواس اگر صحیح اور بروئے کار ہیں تو جس قوت سے بدیہیات کا علم نفس کو ہوتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں اور اگر حواس کام نہیں کر رہے ہیں، تو پھر عقل علم حاصل نہیں کر سکتی، جیسے سونے والے کو عقل کے باوجود علم نہیں ہوتا اور بچے اس قوت سے خالی تو نہیں ہوتے، لیکن ضعف حواس کی بنا پر انھیں بھی علم نہیں ہو پاتا۔ عقل کی یہ تعریف حارث بن اسد محاسبی کی طرف منسوب ہے اور امام رازی کی بھی یہی پسندیدہ تعریف ہے۔

وقيل: جوهر تدرک به الغائبات:- اس عبارت سے شارح عقل کی ایک اور تعریف ذکر کرتے ہیں، لیکن چوں کہ اس میں غیر مشہور اصطلاحات لائی گئی ہیں، اس لیے اسے قیل سے بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ عقل وہ جوہر ہے جس سے حواس سے غائب امور کا ادراک دلائل سے اور حواس کے پاس موجود امور کا ادراک مشاہدے سے ہو، بہ لفظ دیگر جس قوت سے نظریات کا علم دلائل کے ذریعہ اور بدیہیات کا علم مشاہدے سے ہو اسے عقل کہتے ہیں۔

واضح ہو کہ عقل کا اطلاق کثیر معنوں پر ہوتا ہے، جو ایک دوسرے کے مخالف بھی ہیں اور قریب بھی ہیں۔ ہم انھیں طوالت کے خوف سے ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* فهو سبب للعلم صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الإلهيات، بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. والجواب: أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون

النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم، على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات مانفitem، فيتاقتض. فإن زعموا أن معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا: إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضة.

ترجمہ:- لیکن عقل کو یہ علم کا سبب ہے، اس کے سبب علم ہونے کی صراحت اس لیے کی گئی ہے کہ اس کے سبب علم ہونے میں سمنیہ اور ملاحظہ کا سارے نظریات میں اختلاف ہے اور بعض فلاسفہ کا الہیات میں اختلاف ہے، کثرت اختلاف اور تناقض رائے کی بنا پر اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی بنا پر ہے جو عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جو تم نے ذکر کیا ہے، یہ نظر عقل سے ہی استدلال ہے، تو اس میں جس کی تو نے نفی کی ہے، اس کا اثبات ہے تو تمھارا دعویٰ تناقض ہے۔ اگر وہ یہ گمان کریں کہ یہ معارضة فاسد بالفاسد ہے، ہم کہیں گے کہ اگر یہ کسی شی کا فائدہ دے گا تو فاسد نہیں ہوگا، یا فائدہ نہیں دے گا تو معارضة ہی نہیں رہے گا۔

### تشریح

وأما العقل فهو سبب للعلم:- اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ حواسِ سلیمہ اور خبرِ صادق کی طرح سے عقل بھی علم کا ایک سبب ہے۔

صرح بذلك لما فيه:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ ماقبل سے صراحتاً معلوم ہو چکا ہے کہ عقل بھی علم کا ایک سبب ہے، پھر بھی مصنف فہو سبب للعلم سے یہ صراحت کر رہے ہیں کہ عقل سبب علم ہے، آخر اس کی وجہ کیا ہے، فرماتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ عقل کا سبب علم ہونا ایک متفق علیہ مسئلہ ہے، لیکن اس میں سمنیہ اور ملاحظہ کا اختلاف ہے، ان کا موقف یہ ہے کہ عقل علومِ نظریہ میں سبب علم نہیں ہے، جب کہ بعض فلاسفہ کا اختلاف الہیات میں ہے، سمنیہ کہتے ہیں کہ علم کا صرف ایک سبب ہے اور وہ حواس ہے، حواس کے علاوہ کوئی بھی سبب علم نہیں ہے اور ملاحظہ کہتے ہیں کہ علم کا صرف ایک راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس عالم کی طرف رجوع کیا جائے جو حق تعالیٰ سے علم لیتا ہے اور وہ ذات حضرت امام مہدی کی ہے جو معصوم عن الخطایں اور نگاہوں سے اوجھل ہیں، جب کہ بعض فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ عقل دیگر علوم و فنون میں تو سبب علم ہے لیکن الہیات کے مسائل میں عقل سبب علم نہیں ہے، عقل سے ذات واجب تعالیٰ اور اس کی صفات کی طرف رسائی نہیں ہو سکتی، یہ ہماری عقل و فہم کی پہنچ سے باہر ہیں۔

بناء على كثرة الاختلاف:- اس عبارت سے شارح فلاسفہ، ملاحظہ اور سمنیہ کے استدلال پر روشنی ڈال رہے ہیں۔ یہ لوگ عقل کے سبب علم نہ ہونے پر استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ اگر عقل سبب علم ہوتی تو عقلا میں باہم اختلافات اور ان کی رایوں میں تناقض نہ پایا جاتا حالانکہ ان میں اختلاف اور تناقض متحقق ہے کیوں کہ ایک عاقل نظر و فکر کے بعد یہ نتیجہ قائم کرتا ہے کہ عالم قدیم ہے، اس لیے کہ وہ مؤثر سے بے نیاز ہے اور جو مؤثر سے بے نیاز ہو وہ قدیم ہے۔ لہذا عالم قدیم ہے جب کہ دوسرا عاقل نظر و فکر کے بعد حدوث عالم کا حکم لگاتا ہے اور کہتا ہے کہ ”العالم متغیر“ ”کل متغیر حادث“ ”فالعالم حادث“ لہذا معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

والجواب: أن ذلك لفساد النظر:- شارح اس عبارت سے ان کے استدلال کو رد کرتے ہیں کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ عقل اگر سبب علم ہوتی تو ان میں اختلاف نہیں ہوتا، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عقلا کے مابین اختلاف اور تناقض پائے جانے



کی وجہ فسادِ نظر ہے اور صحتِ نتیجہ کی شرائط اور اصول و قوانین کی عدم رعایت ہے، اور یہ نظر صحیح اور عقلِ صائب کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہے۔

علیٰ ان ماذکور تم:- اس عبارت سے شارح نے ان کے استدلال کا ایک الزامی جواب پیش کیا ہے، فرماتے ہیں کہ تم نے جو اپنے اس دعویٰ پر کہ عقل مفید علم نہیں ہوتی اس طرح استدلال کیا ہے کہ ”لو كان النظر مفيداً للعلم لما وقع كثرة الاختلاف فيها بين العقلاء“ یہ استدلال بھی تو نظرِ عقل سے ہے، جس سے تمہیں یہ معلوم ہوا کہ عقل مفید علم نہیں ہے تو عقل کے مفید علم نہ ہونے کا علم بھی اسی طرح ایک علم ہے جیسے کہ عقل کے مفید علم ہونے کا علم ایک علم ہے اور یہ علم کہ عقل مفید علم نہیں ہے تمہیں نظرِ عقل سے ہی معلوم ہوا ہے، لہذا تمہارے دعویٰ و دلیل میں خود ہی تناقض پایا جا رہا ہے۔

فإن زعموا انه معارضة:- اس عبارت سے شارح فلاسفہ کی جانب سے جمہور کے جواب پر رد قائم کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے ”کثرت اختلاف اور تناقضِ آراء دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہوتی ہے“ یہ فاسد ہے اور تمہارا جو یہ قول ہے کہ ”عقل مفید علم ہوتی ہے“ یہ بھی فاسد ہے۔ تو ہم نے اپنے فاسد قول سے تمہارے فاسد قول پر معارضہ قائم کیا ہے تو یہ فاسد کے لیے فاسد سے معارضہ قائم کرنا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ سمنیہ اور ان کے ہم خیال کہتے ہیں کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ ہم نے جو ذکر کیا ہے یہ استدلال اور نظر ہے، بلکہ تمہارے فاسد قول کو ہم نے اپنے فاسد قول سے باطل کر دیا ہے۔

قلنا: اما ان يفيد شيئاً:- اس عبارت سے شارح ان کے قول معارضہ للفاسد بالفاسد پر رد قائم کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تمہارا یہ قول ہمارے مذہب کے بطلان کا کچھ فائدہ دے گا یا نہیں۔ اگر فائدہ دے گا تو تمہارا قول فاسد نہیں ہوگا اور اگر ہمارے موقف کے بطلان کا کچھ فائدہ نہیں دے گا تو تمہارا قول ہی لغو ہو جائے گا، معارضہ معارضہ ہو گا ہی نہیں کیوں کہ معارضہ مدعی کے دعوے کے بطلان کا ہی نام ہے۔

سمنیہ: یہ ہندوستان کے مشرکین کی ایک جماعت کا نام ہے ماقبل میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔

ملاحظہ: بنیادی طور پر یہ شیعوں کی ایک شاخ اسماعیلیہ سے نکلی ہوئی ایک شاخ ہے جو اپنے کو باطنیہ کہلاتے ہیں۔ ان کا باطن کفر کی طرف لے جاتا ہے، جب کہ ظاہرِ رُفص کی طرف، اس لیے انہیں ملاحظہ کہا جاتا ہے۔ انہیں باطنیہ کہے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ظاہرِ قرآن کو چھوڑ کر اس کا باطنی معنی لینے کے قائل ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن، لیکن مراد باطنی معنی ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا: ”الواحد نصف الاثنين“، وإن كان نظرياً يلزم إثبات النظر بالنظر وأنه دور. قلنا: الضرورى قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور فى الإدراك، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار، والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا: ”العالم متغير وكل متغير حادث“ يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك بخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه

ہیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائط مفید العلم۔ فی تحقیق هذا المنع زیادة تفصیل لایلیق بهذا الكتاب۔  
ترجمہ:- تو اگر کہا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں وقوع اختلاف نہیں ہوگا، جیسے کہ ہمارے قول ”الواحد نصف الاثنين“ میں اور اگر نظری ہے تو ”اثبات النظر بالنظر“ لازم آئے گا اور یہ دور ہے ہم کہیں گے کہ ضروری میں اختلاف ہوتا ہے، یا تو عناد کی بنا پر یا کم سمجھنے کی بنا پر، کیوں کہ عقلا کا اتفاق ہے کہ عقلیں فطرتاً، متفاوت ہیں اور آثار و قرائن اور اخبار بھی یہی ظاہر کرتے ہیں اور نظری کو کبھی ایسی مخصوص نظر سے ثابت کیا جاتا ہے جسے نظر کہا ہی نہیں جاتا، جیسے ہمارا قول العالم متغیر و کل متغیر حادث جو حدوث عالم کے علم کا بالبداہت فائدہ دیتا ہے اور ایسا اس نظر کی خصوصیت سے نہیں ہے، بلکہ اس نظر کے صحیح اور شرطوں پر مشتمل ہونے کی بنا پر ہے۔ لہذا ہر وہ نظر جو صحیح اور شرائط پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی اور اس منع کی تحقیق میں زیادہ تفصیلات ہیں جو اس کتاب کے لائق نہیں ہیں

### تشریح

فإن قيل: كون النظر:- نظر و فکر کے مفید علم ہونے کے منکرین کا مشہور اعتراض پیش کر کے اس کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جس کی تقریر یہ ہے کہ عقل صحیح کے مفید علم ہونے کا جو حکم لگایا جا رہا ہے یہ ضروری ہے، یا نظری۔ اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف یا تفاوت نہیں ہوگا، جیسے کہ ”الواحد نصف الاثنين“ ہے، یہ قضیہ واحد کے نصفیت اشنین کے حکم پر مشتمل ہے۔ یہ ایک ضروری اور بدیہی حکم ہے جس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کوئی بھی عاقل اس کا منکر نہیں ہے، حالاں کہ نظر و فکر کے مفید علم ہونے کا جو حکم ہے اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ ماقبل سے ظاہر ہے، لہذا معلوم ہوا کہ یہ حکم ضروری نہیں ہے اور اگر یہ حکم نظری ہے تو نظری ہونے کی بنا پر نظر کے مفید علم ہونے کا اثبات بھی کسی نظر سے ہی ہوگا تو اثبات النظر بالنظر کا استحالة لازم آئے گا جو دور کو مستلزم ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے ایک دعویٰ کیا ہے، ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ اس دعوے کو تم جس دلیل سے بی ثابت کرو گے وہ اس قضیہ کلیہ کے موضوع (نظر) کا ایک فرد ہوگی، یعنی وہ دلیل بھی نظر صحیح ہوگی، اور اسی کے تحت میں داخل ہوگی اور اسی حکم ”نظر صحیح مفید للحکم“ پر مشتمل ہوگی تمہارا قضیہ کلیہ جس حکم پر مشتمل ہے تو اگر وہ حکم کلی جو خود تمہاری دلیل کے حکم کا عین ہے، تمہاری دلیل کے حکم سے ثابت ہوگا تو لازم آئے گا کہ تمہاری دلیل کا حکم خود تمہاری دلیل کے حکم سے ثابت ہو جائے، یہ اثبات الشیء لنفسہ ہے جو دور کہلاتا ہے۔

قلنا: هو الضروري قد يقع فيه خلاف:- اس عبارت سے شارح اس منع کا دونوں شقوں پر جواب دے رہے ہیں جس میں پہلے شق اول کو اختیار کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا حکم ضروری ہے۔ لیکن تمہاری دلیل کا یہ مقدمہ کہ ضروری میں اختلاف اور تفاوت نہیں ہوتا ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، ہم کہتے ہیں کہ اختلاف ضروری میں بھی ہوتا ہے، لیکن یہ اختلاف اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ حکم ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف عناد ”بغیر حق خصم کے دعوے کا انکار“ کی بنا پر ہے یا طرفین قضیہ کے مفہوم کو اچھی طرح نہ سمجھنے کی بنا پر ہے کیوں کہ عقلوں میں فطرت کے لحاظ سے ہی تفاوت پایا جاتا ہے، اس پر عقلا کا اتفاق ہے۔ آثار بھی اس پر دلالت کرتے ہیں، بعض وہ لوگ ہیں جو علمی نکات اور دقیقہ رسی کا مظاہرہ کرتے ہیں، قرآن و حدیث سے مسائل کا استنباط و استخراج کرتے ہیں اور بعض وہ لوگ ہیں جو انہیں سمجھ بھی نہیں پاتے۔ احادیث کریمہ بھی اس کی شاہد ہیں، عورتوں کے بارے میں سرکار نے فرمایا ”هن ناقصات العقل“ ایک مقام پر آپ نے ارشاد فرمایا ”کلموا

الناس قدر عقولهم“ اور خبریں بھی یہی بتا رہی ہیں کہ عقلوں میں تفاوت ہے۔ افلاطون کی عقل بھی ہے اور ہبنتق (باولا) جس کی حماقت ضرب المثل ہے، اس کی بھی ایک عقل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ یہ ایک بدیہی قضیہ ہے لیکن اس میں تمہارا اختلاف تمہارے عناد یا تمہاری کوتاہ نظری کی بنا پر ہے اور اس طرح کا اختلاف بداہت کے منافی نہیں ہے اور یہ بداہت کے منافی ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ سوفسطائیہ نے اسی بنا پر سارے بدیہیات کا انکار کر دیا ہے۔

والنظری قد ثبت بنظر مخصوص:- اس عبارت سے شارح منع مذکور کی شق ثانی پر جواب دیتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہم تمہارے اعتراض کی دوسری شق تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا حکم نظری ہے، لیکن تمہاری دلیل کا ملازم اثبات النظر بالنظر ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم نظری ہوتا ہے لیکن اسے جس دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے اس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں۔ ہمیں پہلے سے ہی معلوم رہتے ہیں، جس کی بنا پر اس نظر مخصوص کو ایسی نظر کہا ہی نہیں جاتا جس کے اثبات میں کسی اور نظر کی حاجت پڑے۔ لہذا اب دلیل حکم کلی ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ کے موضوع ”نظر“ کا فرد ہی نہیں ہوگی اور دلیل کا حکم ”مفید“ بھی قضیہ کلیہ کے حکم کے تحت مندرج نہیں ہوگا لہذا اثبات الیٰ نفسہ لازم نہیں آئے گا تو اب دور بھی لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ مثبت نظر جزئی ہے اور مثبت نظر کلی ہے۔

کمال یقال قولنا العالم متغیر:- اس عبارت سے شارح اپنے استدلال کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ حدوث عالم ایک دعویٰ ہے جو نظری ہے، اس دعوے کو ہم العالم متغیر و کل متغیر حادث سے ثابت کرتے ہیں جو ایک مخصوص نظر ہے، یہ ایسی نظر ہے جس کے مقدمات ہمیں پہلے سے معلوم ہیں۔ ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہر شئی بدل رہی ہے اور جو چیز بدلتی ہے وہ اپنی حالت پر باقی نہیں رہتی اور بدلنے کے بعد جو حالت ہوتی ہے وہ پہلے نہیں ہوتی، لہذا یہ ایسی نظر ہے جسے ثابت کرنے کے لیے کسی اور نظر کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے دونوں مقدمے جو حدوث عالم کا فائدہ دے رہے ہیں، یہ اسی نظر کی خصوصیت نہیں ہے۔ یہ ہر اس ترکیب میں ہے جو صحت صورۃ و مادہ میں اس کے مشابہ ہو، بلکہ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ نظر صحیح ہے اور صحت نظر کی شرطوں ”ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ کو پوری کر رہی ہے اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شرائط پر مشتمل ہو وہ مفید علم ہوتی ہے۔ لہذا یہ نظر بھی مفید علم ہوگی۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم جس دعوے کو ثابت کر رہے ہیں وہ قضیہ کلیہ ہے ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ ہے اور جس دلیل سے ثابت کر رہے ہیں وہ قضیہ شخصیہ ہے ”هذا النظر مفید للعلم لکونه صحیحاً مقروناً بشرائطه“ تو مثبت بالفتح دلیل کا حکم ہے من حیث النظر، اور مثبت بالکسر دلیل کا حکم ہے من حیث الذات نظر ہونے سے قطع نظر۔ جس کو ثابت کیا جا رہا ہے وہ کوئی اور قضیہ ہے اور جس سے ثابت کیا جا رہا ہے وہ کوئی اور قضیہ ہے، لہذا اثبات الشیء لنفسہ لازم نہیں آئے گا۔

☆☆☆☆☆

❖ وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة أي بأول التوجه من غير احتیاج إلى تفکر فهو ضروری، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه. فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء،



ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء والكل.  
ترجمہ:- اور وہ علم جو عقل سے جدا ہوتا ثابت ہے، یعنی اول نظر میں بغیر غور و فکر کی حاجت کے تو وہ ضروری ہے، جیسے یہ علم کہ کل جز سے بڑا ہے، کیوں کہ کل اور جز اور اعظم کے معنی کے سمجھنے کے بعد یہ کسی اور شے پر موقوف نہیں ہوتا اور جس نے اس میں توقف کیا ہے، بایں طور کہ ہاتھ جو انسان کا جز ہے، کبھی انسان سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے کل اور جز کا معنی نہیں سمجھا ہے۔

### تشریح

وما ثبت منه:- اس عبارت سے شارح نے نظر عقل سے ثابت ہونے والے علم کی تقسیم کی ہے، فرماتے ہیں کہ وہ علم جو بغیر غور و فکر کے اول نظر میں حاصل ہو، وہ ضروری ہے، جیسے اکل اعظم من الجزء کہ اس میں کل پر جز سے بڑا ہونے کا جو حکم لگایا گیا ہے، وہ ہمیں بغیر غور و فکر کے ہی حاصل ہے، کیوں کہ کل اور جز کے معنی اور مفہوم سمجھنے کے بعد ہم بغیر غور و فکر کے ہی یہ سمجھ لیں گے کہ کل جز سے بڑا ہے، لیکن جو کل اور جز کا مفہوم نہیں سمجھے گا وہ اعتراض کرے گا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ کبھی جز ہی کل سے بڑا ہوتا ہے، مثلاً انسان کا ہاتھ، جو اس کا ایک جز ہے کبھی اس سے بڑا ہوتا ہے۔ یا جیسے بندر کی دم بندر سے بڑی ہوتی ہے، یہ غلط فہمی اسے اس لیے ہو گئی کہ اس نے یہ نہیں سمجھا کہ کل مجموعہ اعضاء یا مجموعہ اجزاء کا نام ہے اور جز مجموعے کا ایک حصہ اور بعض کا نام ہے۔  
بہر حال وہ علم جو ہمیں بغیر غور و فکر کے اول مرحلہ میں ہی حاصل ہو وہ ضروری ہے، جیسے حرارت، برودت کا علم اور حرارتِ نار اور برودتِ ماء کا علم۔



\* وما ثبت منه بالاستدلال أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً، وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال. فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والإصغاء وتقليب الحقائق نحو ذلك في الحسيات.  
ترجمہ:- اور جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے چاہے علت سے معلول پر استدلال ہو۔ جیسے جب کسی نے آگ دیکھا تو اسے معلوم ہوا کہ وہاں دھواں ہے، یا معلول سے علت پر استدلال ہو، جیسے جب کسی نے دھواں دیکھا تو اسے معلوم ہوا کہ وہاں آگ ہے اور کبھی پہلی کو تعلیل سے خاص کیا جاتا ہے اور ثانی کو استدلال سے تو وہ اکتسابی ہے، یعنی کسب سے حاصل ہے اور کسب اپنے قصد و اختیار سے اسباب کا استعمال ہے، مثلاً دلیل طلب امور میں عقل سے سوچنا اور مقدمات میں غور و فکر کرنا اور حسیات میں کان دھرنا اور پتلیوں کو الٹ پلٹ کرنا وغیرہ۔

### تشریح

وما ثبت منه بالاستدلال:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جو علم استدلال یعنی دلیل میں غور و فکر سے حاصل ہوا اسے اکتسابی کہتے ہیں۔ علت سے معلول پر استدلال ہو یا معلول سے علت پر استدلال ہو، اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسے ”لیم“ کی طرف منسوب کرتے ہوئے دلیل لٹی کہتے ہیں، جیسے آگ سے دھوئیں کے وجود پر استدلال کرنا دلیل لٹی ہے اور اگر معلول سے علت پر استدلال کیا جائے تو اسے ”إن“ کی طرف منسوب کرتے ہوئے دلیل لٹی کہتے

ہیں، جیسے دھوئیں کو دیکھ کر آگ کے وجود کا علم ہوتا ہے تو یہ دلیل اتنی ہے پہلی کو تعلیل کہتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ ایسی دلیل ہوتی ہے جو حکم میں علت بنائے جانے کے ساتھ نفس الامر میں بھی وجودِ شی کی علت ہوتی ہے، جب کہ ثانی صرف حکم میں ثبوت شی اور وجودِ شی کی علت ہوتی ہے، نفس الامر میں نہیں ہوتی، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس سے کسی شی کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے، اسی لیے دلیل ثانی کو استدلال کہتے ہیں۔

اب ہم مزید وضاحت کے لیے عند المناطقہ دلیل لٹی اور اتنی کی جو تعریف ہے اسے ذکر کرتے ہیں:

برهان لقی: وہ برهان ہے جس میں حد اوسط ذہن کی طرح واقع میں بھی نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کی علت ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اس مثال میں حد اوسط متغیر جس طرح ذہن میں حدوث عالم کی علت ہے، یوں ہی نفس الامر اور واقع میں بھی علت ہے، یعنی جیسے ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا جو اعتقاد متحقق ہے، اس کی علت متغیر ہے۔ یوں ہی واقع میں بھی عالم کے لیے جو حدوث ثابت ہے اس کی بھی علت متغیر ہے۔

برهان اتنی: وہ برهان ہے جس میں حد اوسط نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کے لیے صرف ذہن میں علت ہو، جیسے الأسد سباع و کل سباع حرام فالأسد حرام اس میں حد اوسط سباع صرف ذہن میں حرمت اسد کی علت ہے، کیوں کہ واقع میں حرمت اسد کی علت سباع نہیں ہے، بلکہ حکم شرع ہے، اور جیسے زید سریع النبض و کل سریع النبض محموم فزید محموم زید کی نبض تیز چل رہی ہے، اور جس کی نبض تیز چلے اس کو بخار ہے، لہذا زید کو بخار ہے، اس قیاس میں حد اوسط سرعت نبض صرف ذہن میں محمولیت زید کی علت ہے واقع میں نہیں

فہو اکتسابی ای حاصل بالكسب:- اس عبارت سے شارح اکتسابی کی تعریف کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ وہ علم جو بندے کے کسب و اختیار سے حاصل ہو اسے اکتسابی کہتے ہیں، مثلاً وہ امور جن کے حصول میں ہمیں استدلال کی ضرورت پڑتی ہے ان میں غور و فکر کرنا اور اپنے قصد و اختیار سے مقدمات کو ترتیب دینا اور پھر اس ترتیب سے نتیجہ حاصل کرنا اور وہ امور جن کی تحصیل میں استدلال کی ضرورت نہیں پڑتی ان کی تحصیل کے لیے ان ذرائع کا استعمال کرنا جن کے استعمال کی ضرورت ہے، مثلاً مسموعات میں کان کو ان کی طرف لگانا، یعنی متوجہ ہونا، مبصرات میں آنکھوں کی پتلیوں کو الٹ پلٹ کرنا یعنی دیکھنا اور مشمومات میں شی مشموم کو ناک پر رکھنا یعنی سونگھنا اور ملموسات میں شی ملموس کو ہاتھ پر رکھنا، یا جسم کے کسی بھی حصے سے اسے چھونا اور مطعومات میں شی مطعوم کو زبان پر رکھنا یعنی چکھنا الغرض وہ علم جو کسب و اختیار سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے چاہے وہ نظر فی الدلیل سے ہو یا حواس وغیرہ سے ہو۔

☆☆☆☆☆

\* فالاکتسابی اعم من الاستدلالی، لأنه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل، فکل استدلالی اکتسابی ولا عکس، کا الأبصار الحاصل بالقصد والاختیار. وأما الضروري فقد یقال: فی مقابلة الاکتسابی ویفسر بما لا یكون تحصیله مقدوراً للمخلوق، ای یكون حاصلًا من غیر اختیار للمخلوق. وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی ویفسر بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیاً ای حاصلًا بمباشرة الأسباب بالاختیار، وبعضهم ضروریاً ای حاصلًا بدون الاستدلال۔

ترجمہ:- اکتسابی استدلالی سے عام ہے، اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو نظری الدلیل سے حاصل ہو، لہذا ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے، جیسے دیکھنا جو قصد و اختیار سے حاصل ہے، لیکن ضروری، کبھی اکتسابی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور اس کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ جس کی تحصیل بندے کی قدرت میں نہ ہو یعنی وہ بندے کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور ضروری کبھی استدلالی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ جو دلیل میں غور و فکر کے بغیر حاصل ہو، اسی بنا پر بعض لوگوں نے وہ علم جو حواس سے حاصل ہو اسے اکتسابی کہا ہے، یعنی وہ بالقصد و اختیار اسباب کے استعمال سے حاصل ہے اور بعض لوگوں نے اسے ضروری کہا ہے، یعنی وہ استدلال کے بغیر حاصل ہے۔

### تشریح

فالاكتسابی اعم من الاستدلالی:- اس عبارت سے شارح نے اکتسابی اور استدلالی میں جو فرق ہے اسے بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو استدلال سے ثابت ہو اور اکتسابی وہ ہے جو اختیار سے حاصل ہو، لہذا ہر استدلالی اکتسابی ہوگا اس لیے کہ نظری الدلیل بھی اختیاری ہے، بندہ چاہے تو نظری الدلیل کرے اور چاہے تو نہ کرے، لیکن ہر اکتسابی استدلالی ہوایسا نہیں ہے، جیسے جب کسی شی کا علم ہمیں آنکھ سے دیکھ کر ہو تو یہ اکتسابی ہے لیکن استدلالی نہیں، اس لیے کہ رویت بصری سے جو علم ہوتا ہے اس میں نظری الدلیل نہیں ہوتی لہذا یہ استدلالی نہیں ہے، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے، اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی ضرور ہوگا، لیکن جو اکتسابی ہو استدلالی بھی ہو ضروری نہیں ہے۔

وأما الضروري فقد يقال:- اس عبارت سے شارح ضروری کی تفسیر میں اصطلاحوں میں جو اختلاف ہے اس کی وضاحت کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ضروری کا اطلاق کبھی اکتسابی کے مقابلے میں ہوتا ہے، اس تقدیر پر ضروری وہ ہے جو بندے کی قدرت میں داخل نہ ہو، یعنی بندے کے ارادہ اور اس کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور ضروری کبھی استدلالی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے، اس تقدیر پر ضروری وہ علم ہے جو استدلال کے بغیر ہو یعنی اس کی تحصیل میں غور و فکر اور ترتیب مقدمات کی ضرورت نہ ہو۔

فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل:- ضروری کے معنی اور مفہوم میں اسی اضافی فرق کی بنیاد پر بعض لوگوں نے وہ علم جو حواس سے ہو اسے اکتسابی کہا ہے، یعنی جو قصد و اختیار اور اسباب کے بروے کار لانے سے ہو وہ کسی ہے۔ کسی کا یہ معنی ضروری کی پہلی تفسیر ”جو کسب و اختیار کے بغیر حاصل ہو“ اس کے اعتبار سے ہے۔

اور بعض لوگوں نے اسی علم کو جو حواس سے حاصل ہو ضروری کہا ہے، ضروری کا یہ مفہوم ضروری کی دوسری تفسیر ”جو استدلال کے بغیر حاصل ہو“ اس کے اعتبار سے ہے۔

گویا کہ ضروری کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو بغیر دلیل کے حاصل ہو اور اس پر بھی ہوتا ہے جو بغیر قصد و اختیار کے حاصل ہو۔ اسی طرح کسی کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو دلیل سے ہو اور اس پر بھی ہوتا ہے جو کسب و اختیار سے ہو، لیکن جہتیں الگ الگ ہوتی ہیں۔

اب ہم علم کی قسموں کے ایک دوسرے کے مقابل میں رکھنے سے جو ان کے مفہوم میں تفاوت ہوتا ہے، آپ کے افادہ کے لیے اس پر مختصر روشنی ڈال رہے ہیں۔



کبھی کہا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ ضروری اور کسی۔ اگر علم بغیر اختیار کے حاصل ہو تو ضروری ہے ورنہ کسی اور کبھی یوں تقسیم کی جاتی ہے کہ اگر حصول علم میں بندے کی قدرت مستقل ہو، یعنی وہ نظر و استدلال سے حاصل ہو تو وہ کسی ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ ضروری ہے، اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ اگر حصول علم میں بندے کی قدرت کا دخل ہو تو وہ کسی ہے اور اگر دخل نہ ہو تو وہ ضروری ہے اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو تو وہ کسی، نظری اور استدلالی ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ بدیہی ہے اور کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو تو وہ نظری ہے، اور اس کا نام کسی اور استدلالی رکھا جاتا ہے اور اگر بغیر دلیل کے حاصل ہو تو یہ ضروری ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال: "إن العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله، واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل." ثم قال: "والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكير، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه، واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان".

ترجمہ: ظاہر ہو گیا کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے جیسا کہ انھوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں: ضروری، اور یہ وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دے، جیسے بندے کو اپنے وجود اور اپنے احوال کے تغیر کا علم۔ اور اکتسابی، یہ وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے میں اس کے کسب و اختیار اور اسباب کو بروئے کار لانے سے پیدا کر دے۔ اور اسباب علم تین ہیں، حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل پھر صاحب بدایہ نے کہا کہ وہ علم جو نظر عقل سے حاصل ہو اس کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور یہ وہ ہے جو اول نظر میں بغیر غور و فکر کے حاصل ہو، جیسے اس کا علم کہ کل جز سے بڑا ہے۔ اور استدلالی، یہ وہ ہے جس میں غور و فکر کی ضرورت ہو، جیسے دھویں کے دیکھنے سے وجودِ نار کا علم۔

### تشریح

فظهر أنه لا تناقض:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں ضروری اور کسی کے مفہوم کی جو تشریح کی ہے اور ان کے مفہیم میں جو اضافی فرق بتایا ہے اس سے واضح ہو گیا کہ صاحب بدایہ کے کلام میں تناقض نہیں پایا جاتا۔

ہم پہلے صاحب بدایہ امام نور الدین بخاری کے کلام کی تشریح کرتے ہیں، پھر یہ بتائیں گے کہ صاحب بدایہ کے کلام میں تناقض کیسے پایا جا رہا ہے اور پھر تناقض کیسے ختم ہو رہا ہے، اس کی وضاحت کریں گے۔

صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ علم حصولی حادث کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور اکتسابی، ضروری وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے میں بندے کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا کر دے، جیسے کہ بندے کو خود اس کے وجود کا علم اور اپنے احوال و کوائف اور اس میں پائے جانے والے تغیرات کا علم مثلاً بھوک، پیاس، لذت و الم، فرح و سرور، بندے کو ان سب چیزوں کا علم بغیر کسب و اختیار کے ہے۔ اور اکتسابی وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے میں اس کے کسب و اختیار اور اسباب ضم کے بروئے کار لانے سے پیدا کر دے، جیسے رویت بصری، سماع یا اخبار صادقہ اور نظر عقل سے کسی شے کا علم، اور علم کے تین اسباب ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق، اور نظر عقل۔

اس تقسیم کے بعد صاحب بدایہ نے ایک اور تقسیم کی، فرماتے ہیں کہ وہ علم جو نظر عقل سے حاصل ہو، یعنی کسی ہو، اس کی

بھی دو قسمیں ہیں، ضروری اور استدلالی۔ ضروری وہ ہے جو غور و فکر کے بغیر ابتدائی مرحلے ہی میں حاصل ہو، جیسے گل کے جز سے بڑا ہونے کا علم اور استدلالی وہ ہے جس میں غور و فکر کی حاجت ہو جیسے دھویں کے دیکھنے سے وجودِ نار کا علم۔

**صاحبِ ہدایہ کے کلام میں تناقض:** صاحبِ ہدایہ کے کلام میں تناقض پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اولاً علم کی ضروری اور اکتسابی کی طرف تقسیم کی اور یہ کہا کہ علم کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور اکتسابی۔ پھر انھوں نے اکتسابی کی ضروری اور استدلالی کی طرف تقسیم کی اور یہ کہا کہ اکتسابی کی دو قسمیں ہیں، ضروری اور استدلالی تو صاحبِ ہدایہ نے پہلی تقسیم میں ضروری کو اکتسابی کا قسم بنایا پھر جب انھوں نے اکتسابی کی تقسیم کی تو ضروری جسے انھوں نے اولاً اکتسابی کا قسم بنایا تھا اسی ضروری کو ثانیاً اکتسابی کی قسم بنادیا۔ لہذا ان کے کلام میں قسمِ شئی کا قسمِ شئی ہونا لازم آیا۔ اور یہ تناقض کو مستلزم ہے، اس لیے کہ قسمِ شئی میں شئی کا مفہوم ملحوظ نہیں ہوتا، جب کہ قسمِ شئی میں شئی کا مفہوم ملحوظ ہوتا ہے۔ لہذا لازم آیا کہ ضروری میں اکتسابی کا مفہوم معتبر بھی ہو اور نہ بھی معتبر ہو۔

**اندفاع تناقض:** صاحبِ ہدایہ کے کلام میں نفس الامر کے اعتبار سے کوئی تناقض نہیں ہے، تناقض اشتراکِ لفظی کی بنا پر نظر آرہا ہے، اس لیے کہ وہ ضروری جسے انھوں نے اکتسابی کا قسم بنایا ہے، وہ کسی اور معنی میں ہے (حصول بغیر کسب و اختیار) اور وہ ضروری جو ان کے کلام میں اکتسابی کی قسم ہے وہ کسی اور معنی میں ہے (حصول بغیر نظر و استدلال) لہذا جو ضروری اکتسابی کا قسم ہے وہ وہ ضروری نہیں ہے، جو اکتسابی کی قسم ہے فکیف یلزم قسیم الشیء قسماً لہ۔

اس کو ایک بدیہی مثال سے سمجھیے، مثلاً خالد کے دو لڑکے ہیں۔ ایک کا نام ساجد اور دوسرے کا نام حامد ہے پھر حامد کے بھی دو بیٹے ہیں ایک کا نام ساجد اور دوسرے کا نام راشد ہے۔ اب اس میں ایسا نظر آرہا ہے کہ ساجد حامد کا بھائی بھی ہے اور حامد کا بیٹا بھی، لہذا لازم آیا کہ ساجد حامد کا بھائی بھی ہو اور حامد کا بیٹا بھی ہو، لیکن نفس الامر میں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ساجد جو حامد کا بھائی ہے وہ ساجد نہیں ہے، جو حامد کا بیٹا ہے، لہذا حامد کے بھائی کا حامد کا بیٹا ہونا لازم نہیں آئے گا۔ فی رفع التناقض۔

☆☆☆☆☆

❖ **والإلهام المفسر بالقاء معنی فی القلب بطریق الفیض لیس من أسباب المعرفة بصحة الشیء عند أهل الحق.** حتی یرد بہ الاعتراض علی حصر الأسباب فی الثلاثة. وکان الأولی أن یقول: لیس من أسباب العلم بالشیء، إلا أنه حاول التنبیہ علی أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا کما اصطلاح علیہ البعض من تخصیص العلم بالمركبات أو الکلیات، والمعرفة بالبنائات أو الجزئیات. إلا أن تخصیص الصحة بالذکر ممالا وجه له. ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام لیس سبباً یحصل بہ العلم لعامة الخلق ویصلح للإلزام علی الغیر، والافلاک أنه قد یحصل بہ العلم، وقد ورد القول بہ فی الخبر، نحو قوله "ألهمنی ربی"، وحکی عن کثیر من السلف. وأما خبر الواحد العدل وتقلید المجتهد فقد یفید أن الظن والاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال، فکأنه أراد بالعلم مالا یشمئها، والافلا وجه لحصر الأسباب فی الثلاثة.

**ترجمہ:** اور الہام جس کی تفسیر فیض کے ذریعہ دل میں معنی کے ذال دینے سے کی جاتی ہے، اہل حق کے نزدیک الہام سے تین اسباب معرفت سے نہیں ہے کہ اس سے اسبابِ علم کے تین میں انحصار پر اعتراض وارد ہو اور بہتر یہی تھا کہ مصنف نے کہ الہام سے تین معنی کے علم کے اسباب میں سے نہیں ہے، مگر انھوں نے اس پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا کہ ہماری مراد علم اور

معرفت سے ایک ہی ہے، نہ کہ وہ جن پر بعض لوگوں نے اصطلاح بنالی ہے، یعنی علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ خاص کرنا اور معرفت کو بساط یا جزئیات کے ساتھ خاص کرنا، تاہم لفظ صحت کو ذکر میں خاص کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، پھر ظاہر یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ الہام عام مخلوق کے لیے سبب علم نہیں ہے اور یہ کہ الہام خصم پر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ الہام سے علم حاصل ہوتا ہے، حدیث بھی اس پر مروی ہے، جیسا کہ سرکار کارشاد ”الہمنی ربی“ اور اکثر بزرگوں سے بھی اس کی حکایت کی گئی ہے، لیکن خبر واحد جس کا راوی عادل ہو اور تقلید مجتہد توان سے ظن اور اس اعتقاد جازم کا فائدہ ہوتا ہے جو زوال کو قبول کرے، لہذا مصنف کی مراد علم سے وہ ہے جو ان کو نہ شامل ہو، ورنہ تو اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

### تشریح

والإلهام المفسر بالقاء معنی:۔ الہام سبب علم ہے یا نہیں، اس عبارت سے اس کی وضاحت کی جا رہی ہے۔  
الہام: بغیر تعلیم و تعلم اور درس و تدریس اور مطالعہ کتب کے بطریقہ فیض کسی معنی یا مفہوم کو دل میں پیدا کرنے کا نام الہام ہے۔ بلفظ دیگر بلا استحقاق و عوض خیر کثیر کے عطا کرنے کو الہام کہتے ہیں، فیض کی قید و سوسہ شیطانی سے احتراز کرنے کے لیے لگائی گئی ہے، جو بندگان خدا کو شر، حرکات مذمومہ اور اخلاق رذیلہ کی طرف بلاتا ہے۔ الہام کی یہ تفسیر اس وجہ سے بھی کی گئی ہے کہ الہام کبھی وحی الہی کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسا کہ قرآن شریف کی بعض آیات میں الہام وحی الہی کے معنی میں مستعمل ہے۔

لیس من اسباب المعرفة:۔ اس عبارت کا مطلب یہی ہے کہ الہام اسباب علم سے نہیں ہے، لیکن مصنف نے علم کے بجائے تعریف میں معرفت کا لفظ ذکر کیا ہے، اور پھر شی کے ساتھ صحت کا لفظ بھی جڑ دیا ہے، اس کی کیا وجوہات ہیں، شارح نے خود اس پر روشنی ڈالی ہے، تاہم عبارت کا ظاہر یہی ہے کہ اہل حق کے نزدیک الہام سبب علم نہیں ہے، اہل حق اس وجہ سے کہا کہ بعض صوفیہ حضرات کا موقف یہ ہے کہ الہام بھی سبب علم ہے اور انھوں نے قرآن مقدس کی ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں الہام کا لفظ آیا ہوا ہے اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ الہام سے علم ہوتا ہے، جیسے:

”فَالْتَمِهْهَا فَجُودَهَا وَتَقْوَاهَا“ (الشمس: ۸) پھر اس کی بدکاری اور اس کی پرہیزگاری دل میں ڈالی۔ (کنز الایمان)

علم کے بجائے معرفت کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا: شارح نے علم کے بجائے تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے جب کہ مناسب تھا کہ وہ علم کا لفظ ہی ذکر کرتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عند المناطق علم اور معرفت کا محل استعمال الگ الگ ہے، دونوں میں تراوف نہیں ہے۔ مناطق حضرات کہتے ہیں کہ علم مرکب اور کلیات کے ادراک کا نام ہے، جب کہ معرفت بسیط اور جزئیات کے ادراک کا نام ہے، جب کہ عند المتکلمین دونوں کا مفہوم ایک ہے اور محل استعمال میں بھی کوئی فرق نہیں ہے، اس پر تنبیہ کرنے کے لیے مصنف نے علم کے بجائے معرفت کا لفظ ذکر کیا ہے، البتہ صحت کا لفظ بڑھانے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، بلکہ صحت کے ذکر سے ایک وہم یہ بھی ہوتا ہے کہ الہام صحت شی کی معرفت کا سبب نہیں ہے بلکہ فساد شی کی معرفت کا سبب ہے اور یہ خلاف مقصود ہے، تاہم بعض لوگوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ شی سے مراد وہ حکم ہے جو دقوع یا لا دقوع کے معنی میں ہو جب کہ صحت سے مراد مطابقت حکم للواقعہ یا عدم مطابقت حکم للواقعہ ہے۔

ثم الظاهر أنه اراد:۔ اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ الہام کے سبب علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عام مخلوق کے لیے سبب علم نہیں ہے اور یہ کہ الہام خصم پر حجت قائم کرنے کا بھی سبب نہیں ہے، جیسے کہ اسباب ثلاثہ: خبر صادق



حواس سلیمہ اور عقل عام لوگوں کے لیے سبب علم ہیں اور حجت علی الخصم کا بھی سبب ہیں۔ مصنف کی مراد الہام کے مطلق سبب علم کی نفی کرنا نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بالکل واضح ہے کہ الہام صاحب الہام کے لیے علم و معرفت کا ذریعہ ہے۔ احادیثِ کریمہ بھی اس پر ناظر ہیں، سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام ارشاد فرماتے ہیں:

”إتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ“ مومن کی فراست سے ڈرو کیوں کہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے ایک اور موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا: ”الهمنى ربى“ مجھے میرے رب نے الہام فرمایا ہے۔

حالاں کہ الہام کے صاحب الہام کے لیے سبب علم ہونے پر اس حدیث سے استدلالِ محلی نظر ہے، اس لیے کہ انبیاء کرام کے الہام وحی ربانی ہوتے ہیں، لہذا یہ خارج عن المبحث ہیں، یہاں پر بحث اس الہام میں ہے جو انبیاء کرام کے علاوہ کے لیے ہیں، بہر حال الہام کے مخصوص حضرات کے لیے سبب علم ہونے پر بزرگانِ دین اور مشائخِ عظام کی طرف منسوب بہت سارے واقعات بھی دال ہیں جو حد تو اتر تک پہنچے ہوئے ہیں، جیسے سیدنا شیخ عبد القادر جیلانی، سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی، حضرت بایزید بسطامی، حضرت سہل بن عبد اللہ تستری قدست اسرار ہم وغیرہ اور یہ معلوم ہے کہ اس امت کے اولیا سابقہ امتوں کے اولیا سے افضل ہیں، جیسے کہ اس امت کے نبی سابقہ ام کے انبیاء سے افضل ہیں۔

واما خبر الواحد العدل:- اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ وہ خبر واحد جس کا راوی عادل ہو اور تقلید مجتہد، یہ دونوں بھی عام مخلوق کے لیے سبب علم ہیں لہذا عام مخلوق کے لیے اسبابِ علم تین کے بجائے پانچ ہوئے۔ خبر صادق، حواس سلیمہ، عقل، خبر واحد، تقلید مجتہد۔ لہذا اسبابِ کاتین میں حصر صحیح نہیں ہے۔ جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسبابِ علم میں علم سے مراد علم قطعی اور یقینی ہے، جو مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہ کرے، خبر واحد اور تقلید سے عام لوگوں کو علم تو ہوتا ہے لیکن وہ ظنی ہوتا ہے اور مشکک کی تشکیک سے زوال کو بھی قبول کر لیتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں صراحت کی گئی ہے کہ خبر واحد سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے اور تقلید سے جو علم ہوتا ہے وہ زوال کے قابل ہوتا ہے۔ لہذا اسبابِ علم کاتین میں حصر خبر واحد اور تقلید سے متخلل نہیں ہوگا۔

عادل: وہ راوی ہے جو فرائض، واجبات، سنن پر مواظبت کرے، کبار سے باز رہے اور صغائر پر مصر نہ ہو، وقار اور مروت کے خلاف کوئی فعل نہ کرے، مثلاً راستے میں پیشاب کرنا، بازار میں چلتے ہوئے کھانا وغیرہ۔

مجتہد: جو قرآن و احادیث، اجماع اور قیاس سے احکامِ شرعیہ کے استنباط و استخراج پر قادر ہو۔

تقلید سے حاصل ہونے والا علم زائل بھی ہو سکتا ہے اس کے ثبوت میں صاحب ”نیراس“ نے امام طحاوی سے متعلق ایک واقعہ نقل کیا ہے جو پہلے شافعی المسلک تھے۔ لیکن واقعہ سے پہلے آپ یہ جان لیں کہ احناف اور شوافع کے مابین ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت کے شکم میں بچہ ہو اور عورت مر جائے تو کیا آپریشن کر کے بچہ کو نکالا جائے گا یا عورت کے ساتھ اسے بھی دفن کر دیا جائے گا۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ آپریشن سے بچے کی جان بچالی جائے گی، جب کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ساتھ اسے بھی دفن کر دیا جائے گا۔

جب حضرت امام طحاوی نے یہ مسئلہ پڑھا تو آپ امام شافعی کی تقلید کو چھوڑ کر امام اعظم ابو حنیفہ کے مقلد بن گئے۔ امام طحاوی نے فرمایا کہ میں ایسے مذہب کی پیروی نہیں کر سکتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت امام طحاوی ابھی اپنی والدہ کے شکم میں ہی تھے کہ آپ کی والدہ کا انتقال ہو گیا۔ اور آپریشن کے ذریعہ آپ کو ماں کے بطن سے باہر نکالا گیا۔

\* والعالم ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم بہ الصانع۔ یقال: عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان إلى غیر ذلك، فتخرج صفات اللہ تعالیٰ، لأنها لیست غیر الذات كما أنها لیست عینہا۔ بجمیع اجزائہ من السموات وما فیہا والأرض وما علیہا۔ فمحدث ای مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنی أنه کان معدوماً فوجد، خلافاً للفلاسفة حیث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشکالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنی أنها لم تخل قط عن صورة نعم أطلقوا القول بحدوث ماسوی اللہ تعالیٰ، لكن بمعنی الاحتیاج إلى الغیر، لا بمعنی سبق العدم علیہ۔ ثم أشار إلى دلیل حدوث العالم بقوله:

ترجمہ:- اور عالم یعنی وہ موجودات جو واجب تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جانا جائے، جیسے عالم اجسام، عالم اعراض، عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ لہذا صفات باری تعالیٰ عالم سے خارج ہو جائیں گی اس لیے کہ صفات باری غیر ذات نہیں ہیں جیسے کہ وہ عین ذات نہیں ہیں۔ عالم اپنے جمیع اجزاء یعنی آسمان اور جو کچھ آسمان میں ہے اور زمین اور جو کچھ زمین میں ہے حادث ہے، یعنی عدم سے وجود میں آیا ہے، اس معنی میں کہ پہلے نہیں تھا، پھر ہوا برخلاف فلاسفہ کے جن کا نظریہ یہ ہے کہ آسمان اپنے مادوں اور اشکال و صور کے ساتھ قدیم ہے اور عناصر بھی اپنے مادوں اور صور کے ساتھ قدیم ہیں، لیکن نوع کے معنی میں قدیم ہیں، یعنی اس معنی میں کہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں رہے۔ ہاں فلاسفہ بھی ذات باری تعالیٰ کے ماسوا پر حدوث کا اطلاق کرتے ہیں، لیکن احتیاج الی غیر کے معنی میں، مسبوق بالعدم کے معنی میں نہیں۔ پھر مصنف نے حدوثِ عالم کی دلیل کی جانب اپنے قول سے اشارہ کیا۔

### تشریح

والعالم ای ماسوی اللہ تعالیٰ:- عالم، عَلَمٌ سے مشتق ہے، جس کا معنی علامت اور نشانی ہے جس سے کسی کو پہچانا جائے، پھر اس پر غلبہ دیتے ہوئے عالم ماسوا باری تعالیٰ ان موجودات کا نام ہے جن سے خالق اور صانع کو جانا جائے، کیوں کہ مصنوعات اور موجودات میں غور و فکر کرنے سے یہ علم ہو جاتا ہے کہ ان کا ضرور کوئی پیدا کرنے والا اور بنانے والا ہے۔ استعمال کے اعتبار سے مفردات پر عالم کا اطلاق نہیں ہوتا، لہذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ زید عالم ہے، بکر عالم ہے البتہ مجموعہ اشیاء یا اشیاء کے اجناس پر اس کا اطلاق ضرور ہوتا ہے، بولا جاتا ہے، عالم نباتات، عالم جمادات، عالم حیوانات اور اس کے علاوہ مثلاً عالم افلاک، عالم عناصر، عالم ملائکہ وغیرہ۔

من الموجودات مما یعلم بہ الصانع:- مشہور تو یہی ہے کہ ”من الموجودات مما یعلم بہ الصانع“ عالم کی تعریف کا ایک جز ہے اور یہ قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ اس قید سے صفات باری تعالیٰ کو عالم سے خارج کیا جاسکے، لیکن شارح کا موقف یہ ہے کہ عالم سے صفات باری تعالیٰ کا اخراج ماسوا اللہ تعالیٰ سے ہی ہو جاتا ہے، اس لیے کہ صفات ذات تعالیٰ کی غیر نہیں ہیں، جیسے کہ وہ عین نہیں ہیں، اور جب صفات باری تعالیٰ کی غیر نہیں ہیں تو وہ عالم میں بھی داخل نہیں ہوں گی، کیوں کہ عالم غیر واجب تعالیٰ ہے تاہم یہ قید عالم کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ماسوا باری تعالیٰ جتنے موجودات ہیں، ان سے صانع عالم کا علم ہوتا ہے، اس بنا پر باری تعالیٰ کے علاوہ کو عالم کہتے ہیں۔

بجمیع اجزائہ محدث:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ حادث ہے، یعنی ذات باری تعالیٰ

کو چھوڑ کر سارے موجودات ارضی ہوں یا سماوی، حادث ہیں۔ یعنی مسبوق بالعدم ہیں، پہلے نہیں تھے پھر واجب تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوئے۔

خلافا للفلاسفہ:۔ یہ بحث سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ عند الفلاسفہ قدیم کی دو قسمیں ہیں، قدیم بالذات اور قدیم بالزمان، اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں، حادث بالذات اور حادث بالزمان۔

**قدیم بالذات:** جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو، جیسے باری تعالیٰ  
**قدیم بالزمان:** جو غیر مسبوق بالعدم ہو، یعنی جس کے وجود پر عدم سابق نہ ہو، جیسے باری تعالیٰ اور حکما کے نزدیک عقول عشرہ۔

**حادث بالذات:** جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو، جیسے عقول عشرہ اور سارا عالم۔

**حادث بالزمان:** جو مسبوق بالعدم ہو، یعنی جس کے وجود پر عدم سابق ہو، پہلے نہ ہو پھر ہو، جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔  
فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ آسمان اپنے مادوں یعنی ہیولی اور صورت جسمیہ، نوعیہ اور اشکال کرویہ کے ساتھ قدیم ہے۔ اسی طرح عناصر اربعہ آگ، پانی، مٹی، ہوا بھی اپنے مادوں اور صورتوں کے ساتھ قدیم ہیں۔

آگ، پانی، مٹی، ہوا سے موالید ثلاثہ حیوانات، نباتات، معدنیات کی تخلیق ہوئی ہے اس بنا پر انہیں عناصر کہتے ہیں۔  
لکن بالنوع:۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ فلاسفہ عناصر کو قدیم مانتے ہیں، لیکن اس معنی میں قدیم نہیں مانتے کہ عناصر اربعہ کی جو موجودہ شکل و صورت ہے اس کے ساتھ یہ قدیم ہیں، بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ ایسا کبھی نہیں رہا کہ ان کی کوئی صورت شکل نہ رہی ہو، کسی نہ کسی شکل و صورت میں یہ ہمیشہ موجود رہے۔ یہ اور بات ہے کہ الہ کی شکلوں میں تغاّر ہوتا رہا۔

نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوي الله تعالى:۔ اس عبارت سے شارح نے ایک سوال مقدر کا جواب پیش کیا ہے۔  
سوال یہ ہے کہ آپ نے یہ بتایا کہ فلاسفہ آسمان اور عناصر اربعہ کو قدیم مانتے ہیں، حالانکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں، ماسوا باری تعالیٰ جو کچھ ہے وہ حادث ہے۔ شارح اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ بلاشبہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، لیکن وہ حدوث کا معنی احتیاج الی الغیر لیتے ہیں جو ازلیت کے منافی نہیں ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالزمان یعنی غیر مسبوق بالعدم ہے۔ لیکن قدیم بالزمان ہونے کے ساتھ حادث بالذات بھی ہے۔ یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے، جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ عالم حادث بالزمان ہے، یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہے، پہلے وہ نہیں تھا، پھر ہوا اور یہ ازلیت کے منافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہے اور ہمارے نزدیک عالم حادث بالزمان بھی ہے اور حادث بالذات بھی ہے۔

☆☆☆☆☆

\* إذ هو أي العالم أعيان وأعراض لأنه إن قام بذاته فعين، وإلا فعرض، وكل منهما حادث لما سبين، ولم يتعرض له المصنف، لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل. فالأعيان ما أي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من أقسام العالم. ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض. فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله الذي يقوم به. ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده



فی نفسہ ہو وجودہ فی الموضوع، ولہذا یمتنع الانتقال عنہ بخلاف وجود الجسم فی الحیز، فان وجودہ فی نفسہ امر ووجودہ فی الحیز امر آخر، ولہذا ینتقل عنہ.

وعند الفلاسفۃ معنی قیام الشیء بذاتہ استغناؤہ عن محل یقومہ، ومعنی قیامہ بشیء آخر اختصاصہ بہ، بحیث یصیر الأول نعتاً والثانی منوعاً، سواء کان متحیزاً کما فی سواد الجسم، أو لا کما فی صفات الباری عز اسمہ والمجردات.

ترجمہ:- اس لیے کہ عالم اعیان اور اعراض ہے، اس لیے کہ ممکن اگر بذاتہ قائم ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور ان میں سے ہر ایک حادث ہیں۔ جیسا کہ ہم عن قریب بیان کریں گے، مصنف نے حدوثِ عالم کو اس لیے نہیں ذکر کیا کہ اس میں بہت تفصیلی نظام ہے جو اس مختصر کتاب کے دائرہ میں نہیں ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بحث مسائل پر منحصر ہے، دلائل پر نہیں تو عین وہ ممکن ہے جو بذاتہ قائم ہو، عین کو عالم کی قسموں سے کرنے کے قریب کی بنیاد پر اور عند المتکلمین ممکن کے بذاتہ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذاتہ متحیز ہو، یعنی اس کا تحیز کسی اور شیء کے تحیز کے تابع نہ ہو، عرض کے برخلاف کیوں کہ عرض کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو عرض کا موضوع ہے۔ یعنی عرض کا تحیز اس محل کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو اسے برقرار رکھتا ہے اور موضوع میں وجودِ عرض کا مطلب یہ ہے کہ عرض کافی نفسہ وجود ہی عرض کا وجود فی الموضوع ہے۔ اسی لیے تو عرض کا انتقال موضوع سے محال ہے برخلاف چیز میں جسم کے وجود کے، کیوں کہ فی نفسہ جسم کا وجود اور ہے اور جسم کا چیز میں وجود اور ہے۔ اسی لیے تو جسم چیز سے منتقل ہوتا ہے۔ اور عند الفلاسفۃ قیام شیء بذاتہ کا مطلب اس کا اس محل سے مستغنی ہونا ہے، جو محل اس کو قائم رکھتا ہے اور شیء کا دوسری شیء کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شیء کا دوسری شیء کے ساتھ اس طرح اختصاص ہو جائے کہ اول صفت اور ثانی موصوف ہو جائے، خواہ وہ متحیز ہو جیسا کہ سوادِ جسم میں ہے یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری تعالیٰ اور مجردات میں ہے۔

### تشریح

اذھوای العالم:- اس عبارت سے مصنف نے حدوثِ عالم کی دلیل کی جانب اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ عالم دو قسموں اعیان اور اعراض میں منحصر ہے، اس لیے کہ جو واجب تعالیٰ کے مساوی ہے، یعنی ممکن یا تو بذاتہ قائم ہو گا یا بذاتہ قائم نہیں ہو گا۔ اگر بذاتہ قائم ہے تو وہ عین ہے اور اگر بذاتہ قائم نہیں ہے تو وہ عرض ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہیں، لہذا عالم بھی حادث ہے، گویا کہ یہ عبارت حدوثِ عالم کی دلیل پر مشتمل ہے، جس میں العالم اعیان و اعراض دلیل کا پہلا مقدمہ ہے جو صغریٰ ہے اور کل منہما حادث یہ دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے جو قیاس کا کبریٰ ہے۔ ان دونوں مقدموں کی ترتیب سے حدوثِ عالم کا اثبات ہوتا ہے جو مطلوب ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے اس دلیل کو صراحت کے ساتھ نہیں ذکر کیا ہے، تاہم قیاس کے صغریٰ "العالم اعیان و اعراض" سے حدوثِ عالم کی دلیل کی طرف اشارہ ضرور کر دیا ہے۔ شارح عدم ذکر دلیل کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حدوثِ عالم کی دلیل بیان مسائل پر موقوف ہونے کی بنا پر تفصیل طلب ہے، جب کہ یہ ایک مختصر متن ہے، اس لیے انھوں نے تفصیلاً دلیل نہ ذکر کرنے کو ہی بہتر سمجھا۔

اس وضاحت کے بعد۔ اب ہم عین اور عرض کی تعریف بیان کریں گے اور ان میں باہم فرق کیا ہے، اس کی بھی وضاحت

کریں گے۔ لیکن اس سے پہلے ہم آپ پر یہ واضح کرتے ہوئے چلیں کہ عند المتکلمین موضوع اور محل اسی طرح عرض اور حال کا مفہوم ایک ہے، ان میں باہم کوئی فرق نہیں ہے، تاہم فلاسفہ کے نزدیک ان میں فرق ہے، ان کے نزدیک موضوع اور محل میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے جس میں موضوع خاص ہے اور محل عام ہے یعنی ہر موضوع محل ہوگا، لیکن ہر محل موضوع ہو ضروری نہیں ہے۔ موضوع اس محل کو کہتے ہیں جس کا وجود حال کے وجود کے بغیر ممکن ہو جیسے کہ جسم ہے جو لونیت کے بغیر پایا جاتا ہے، جب کہ محل کا وجود حال کے بغیر ممکن ہی نہیں ہوتا، جیسے کہ ہیولی ہے جو صورت جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا ہے، لہذا ہر موضوع پر محل صادق ہوگا، لیکن اس کے عکس نہیں ہے جیسے کہ ہیولی جس پر محل تو صادق ہے لیکن موضوع نہیں صادق ہے اور جیسے جسم ہے کہ اس پر موضوع بھی صادق ہے اور محل بھی صادق ہے لیکن جسم ایسا محل ہے جو حال سے مستغنی ہو سکتا ہے، یعنی حال کے بغیر پایا جاسکتا ہے۔ اس کو آپ یوں بھی سمجھ سکتے ہیں کہ محل اس موصوف کو کہتے ہیں جس کے وجود کے بغیر صفت یا صفت کے تشخص کا وجود بالذات محال ہو، جیسے کہ ہیولی کے وجود کے بغیر صورت جسمیہ اور اس کا تشخص و تعین محال ہے جب کہ موضوع میں ایسا نہیں ہے۔

انتا سمجھنے کے بعد اب یہ جاننا چاہیے کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ ہو، قیام بذاتہ کا مطلب کیا ہے، اس میں بھی فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف ہے۔ عند المتکلمین ممکن کے قائم بذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ متخیز بنفسہ ہو یعنی وہ بغیر کسی واسطے کے اشارہ حسیہ کے قابل ہو، جیسے ہذا فی المكان، ہذا فی جهة اليسار۔ مثلاً زید اگر کہیں بیٹھا ہے تو اس کی طرف ہذا سے بغیر کسی واسطے کے اشارہ کیا جاسکتا ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ یہ اشارہ کسی اور طرف ہوگا، پھر اس کی تبعیت میں زید کی طرف اشارہ ہوگا، جیسا کہ واسطہ فی العروض میں ہوتا ہے کہ وصف حرکت سے کشتی بالذات متصف ہوتی ہے، پھر اس کی تبعیت میں جو کشتی پر بیٹھا ہوتا ہے، وہ بھی حرکت سے متصف ہو جاتا ہے۔ یہاں ایسا نہیں ہے، آپ انگلی سے زید کی طرف بغیر کسی واسطے کے اشارہ کر سکتے ہیں اور بتا سکتے ہیں کہ یہ زید ہے۔

اور عند المتکلمین عرض وہ ممکن ہے جس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو، جو اس کا موضوع اور محل ہے، یعنی جو محل کہ عرض کو قائم رکھتا ہے اور عرض کے تحیز کے موضوع کے تحیز کے تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بذاتہ اس کی طرف اشارہ حسیہ ممکن نہ ہو، جیسے کہ دودھ کی سفیدی کی طرف اشارہ بغیر دودھ کی طرف اشارہ کے ممکن نہیں ہے۔ اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ عرض کافی نفسہ وجود ہی عرض کا وجود فی الموضوع ہے، یعنی اشارہ حسیہ میں دونوں کے مابین کوئی تمایز نہیں پایا جاتا، یہی وجہ ہے کہ عرض کا انتقال ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف محال ہوتا ہے۔ اگر آپ یہ چاہیں کہ دودھ تو خود نوش کر لیں لیکن اس کی سفیدی دوسرے کے حلق میں چلی جائے، یہ ممکن نہیں ہے۔ اور اگر دودھ فروش سے کہیں کہ میں دودھ کی سفیدی تو تم سے خریدوں گا، لیکن دودھ تم سے نہیں لوں گا، تو وہ آپ کو اگرہ یا راہچی جانے کی صلاح دے گا۔

برخلاف حیز اور مکان میں جسم کے وجود کے، کیوں کہ جسم کافی نفسہ وجود اور چیز ہے اور جسم کا حیز اور مکان میں پایا جانا اور چیز ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جب آپ درس گاہ میں پڑھنے جاتے ہیں، تو وہ جگہ بھی آپ کے ساتھ پڑھنے جاتی ہو جہاں آپ رہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وجود عرض فی الموضوع اور ہے اور وجود جسم فی الموضوع اور ہے اول میں انتقال ممکن نہیں ہے، جب کہ ثانی میں انتقال کا وقوع ہے۔

اور عند الفلاسفہ قیام شیء بذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ قائم اس محل سے مستغنی ہو سکتا ہے، جو محل کہ اسے قائم رکھتا ہے، یعنی

قائم اپنے تقوم میں ماقام بہ کا محتاج نہ ہو، فلاسفہ نے عین کی جو تعریف کی ہے، یہ صورتِ جسمیہ کو بھی شامل ہے، اس لیے کہ صورتِ جسمیہ اپنے شکل میں ہیولی کی محتاج ہوتی ہے، لیکن اپنے تقوم میں ہیولی کی محتاج نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ تعریف واجبِ تعالیٰ، مجردات اور اجسام کو بھی شامل ہے، جب کہ متکلمین کی تعریف صرف جواہرِ فردہ اور اجسام کو شامل ہے اور اس میں کوئی حرج اس وجہ سے نہیں ہے کہ متکلمین کا مقصد اس عین کی تعریف کرنا ہے، جو ممکن ہو، یعنی ان کی تعریف صرف جواہرِ فردہ اور جسم کے قیام بذاتہ میں منحصر ہے۔

اور عند الفلاسفہ قیام شیء بالغیر کا مطلب یہ ہے کہ شیء اول کا شیء ثانی کے ساتھ اس طرح اختصاص ہو جائے کہ شیء اول شیء ثانی کی صفت بن جائے۔ عام ازیں کہ شیء ثانی متحیز ہو، یعنی اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاسکے، جیسے کہ سوادِ جسم ہے یا متحیز نہ ہو، جیسے کہ صفاتِ باری تعالیٰ یا مجردات ہیں، یعنی وہ جواہر جو مادے سے خالی ہیں اور اشارہ حسیہ کے قابل نہیں ہیں۔ مثلاً ملائکہ اور نفوسِ ناطقہ۔

**قیام بذاتہ اور عدم قیام بذاتہ کے مفہوم میں اختلاف کا سبب کیا ہے:** فلاسفہ اور متکلمین کے نزدیک قیام بذاتہ اور عدم قیام بذاتہ کے مفہوم میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ متکلمین واجبِ تعالیٰ کو جوہر اور اس کی صفات کو عرض سے موسوم نہیں کرتے، یہ نہیں کہتے کہ واجبِ تعالیٰ جوہر ہے اور اس کی صفات اعراض ہیں بلکہ یہ سارے ممکنات کو جوہرِ فردہ اور جسم یا جسم سے جن کا قیام ہوتا ہے ان میں منحصر مانتے ہیں اور جسم اور جوہر فرد کو متکلمین عین کہتے ہیں اور ماقام بہ کو عرض کہتے ہیں، اس لیے انھوں نے ایسی تعریف کی جو صرف عین اور عرض کو شامل ہے، لیکن حکما واجبِ تعالیٰ کو جوہر اور اس کی صفات کو اعراض کہنے سے باز نہیں آتے اور ممکنات میں مجردات کو ثابت مانتے ہیں اس لیے انھوں نے ایسی تعریف کی جو سب کو شامل ہے۔

☆☆☆☆☆

❖ وهو أي ماله قیام بذاتہ من العالم إمام ركب من جزئين فصاعداً، وهو الجسم، وعند البعض لا بد له من ثلاثة أجزاء ليتحقق الأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق. وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة. وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم يلائم في الحقيقة ركب من جزئين أم لا؟

ترجمہ:- اور وہ یعنی عالم میں سے جو بذاتہ قائم ہے یا تو دو جز یا دو سے زیادہ سے مرکب ہے اور وہی جسم ہے اور بعض کے نزدیک جسم کے لیے تین جز ضروری ہیں تاکہ ابعادِ ثلاثہ طول، عرض، عمق ثابت ہو سکیں اور بعض کے نزدیک جسم کی ترکیب آٹھ اجزاء سے ہے تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا تقاطع زاویہ قائمہ پر ہو سکے اور یہ لفظی نزاع نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو کہ یہ کہہ کر بات ختم کر دی جائے کہ ہر ایک نے جو چاہا اصطلاح بنالی ہے، بلکہ یہ نزاع اس میں ہے کہ وہ معنی جس کے مقابلے میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے، کیا اس میں دو جز سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

تشریح

وہو ای ماله قیام:- ماقبل میں یہ بتایا گیا کہ عالم اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور اب اس عبارت سے اعیان کی تقسیم کی جارہی ہے، فرماتے ہیں کہ وہ ممکن جو عالم کی قبیل سے ہے اور قائم بذاتہ ہے، یا تو وہ مرکب ہے یعنی اس کے لیے اجزاء



ترکیبی پائے جاتے ہیں تو وہ جسم ہے اور اگر مرکب نہیں ہے جیسے کہ جوہر ہے تو وہ جزء الذی لا یتجزیٰ ہے۔  
بحث پیش کرنے سے پہلے ہم آپ پر یہ واضح کرتے چلیں کہ حکملے متقدمین، متاخرین اور متکلمین نے جسم کی مختلف تعریفیں کی ہیں لیکن جسم کی ایسی تعریف جو تمام تعریفات کو جامع ہو، ممکن نہیں ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ تمام تعریفات کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے اور وہ مرجع و مآل جسم میں ترکیب کا پایا جانا ہے۔

جسم کی تعریفات میں اختلاف کی بنا پر جسم کے اجزائے ترکیبی میں بھی ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔  
بعض لوگوں نے جسم کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جسم وہ جوہر ہے جو طول، عرض، عمق، تینوں جہتوں میں کسی واسطہ سے حقیقتاً تقسیم قبول کرے۔ بعض لوگوں نے یہ تعریف کی کہ جسم وہ جوہر ہے جو ابعاد ثلاثہ متقاطعہ علیٰ زوایا قائم کو قبول کرے، یعنی تینوں بعد زاویہ قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں۔ اور بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ جسم وہ جوہر ہے جس میں ایسے ابعاد ثلاثہ فرض کیے جاسکیں جو ایک دوسرے کو زاویہ قائمہ پر کاٹ دینے والے ہوں۔ بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ جسم وہ جوہر ہے جس میں کسی واسطے سے طول، عرض، عمق حقیقتاً مانے جاسکیں۔

اسی طرح جسم کی عند الحکما اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں، جو تقریباً ایک جیسی ہیں، متکلمین کے نزدیک جسم وہ جوہر ہے جو اجزائے لا یتجزیٰ سے مرکب ہو۔

اور اب کچھ مصطلحات سمجھیے تاکہ بحث سمجھنے میں دشواری نہ ہو:

بعد: درازی اور پھیلاؤ کو کہتے ہیں۔

ابعاد ثلاثہ: لمبائی، چوڑائی، موٹائی کو ابعاد ثلاثہ کہتے ہیں، جس میں طول ایک بعد ہے، عرض دوسرا بعد ہے اور عمق تیسرا۔ طول سب سے بڑا ہوتا ہے، پھر اس سے چھوٹا بعد عرض کا ہے جو طول کو زاویہ قائمہ پر کاٹ دیتا ہے اور عمق اس سے بھی چھوٹا ہوتا ہے جو دونوں کو زاویہ قائمہ پر کاٹتا ہے۔



تقاطع ابعاد: ایک بعد کا دوسرے بعد کو کاٹنا، جیسے.....

زاویہ قائمہ: ایک خط دوسرے خط کے درمیان کہیں سے ملتا ہے تو اس خط کے دونوں جانب میں ملتی کے پاس دو گوشے پیدا ہوتے ہیں جن میں سے ہر گوشے کا نام زاویہ ہے، اگر دونوں جانب میں دونوں گوشے برابر ہوں تو وہ زاویہ قائمہ ہیں اور اگر ایک گوشہ بڑا ہے اور دوسرا چھوٹا ہے تو بڑا منفرجہ اور چھوٹا حادہ ہے۔

اسے نقشے سے سمجھیے...

زاویہ حادہ / زاویہ منفرجہ

زاویہ قائمہ

زاویہ قائمہ

امام ربیع من جزئین:- متکلمین کے نزدیک جسم اجزائے لا یتجزیٰ سے مرکب ہے، پھر ان میں بھی جمہور اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ جسم کی ترکیب کے لیے دو جز کافی ہیں۔ جمہور اشاعرہ جسم اور جز کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں، جب کہ بعض اشاعرہ کا قول یہ ہے کہ جسم کی ترکیب کے لیے کم از کم تین جز ضروری ہیں، تاکہ ابعاد ثلاثہ متحقق ہو سکیں۔

واضح ہو کہ ابعاد ثلاثہ کے پائے جانے کے لیے کم سے کم چار اجزا کا پایا جانا ضروری ہے، لیکن جزء ثالث من وجہ عرض اور من وجہ عمق کو بھی حاصل کرانے والا ہے۔ اس لیے یہ لوگ کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب کے لیے تین جز کافی ہیں، ہم اسے

ایک مثال سے آپ کے ذہن میں اتارنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً کوئی سطح اگر ایسی ہو جو بالکل برابر ہو، جس میں اونچ نیچ نہ ہو، ایسی سطح پر ہم رائی کا ایک دانہ رکھتے ہیں، جسے ہم ایک جز فرض کرتے ہیں، پھر ہم اس دانے کے مقابل میں یعنی ٹھیک اس کے آگے ایک اور دانہ اس سے ملا کر رکھتے ہیں، جس سے خط جو طول ہے وہ حاصل ہوگا، پھر ہم رائی کا تیسرا دانہ دونوں رکھے ہوئے دانوں میں ایک سے ملا کر اس کے دائیں یا بائیں طرف رکھتے ہیں تو دونوں دانوں سے مل کر جو خط بنا ہے اس کے ایک جانب عرض کا تحقق ہو جائے گا اور اگر اسی تیسرے دانے کو خط بنانے والے دونوں دانوں میں سے کسی ایک کے اوپر رکھتے ہیں تو عمق پیدا ہو جائے گا۔ لہذا رائی کا تیسرا دانہ عرض کا بھی موجب ہے اور عمق کا بھی موجب ہے، اس لیے یہ لوگ کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب کے لیے تین جز کافی ہیں۔

ابوعلی جبائی کا موقف یہ ہے کہ جسم کی ترکیب کے لیے آٹھ جز ضروری ہیں، تاکہ ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ پر تقاطع ہو سکے۔ جبائی کے قول کا منشا یہ ہے کہ آٹھ اجزاء سے کم میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ پر تقاطع ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ چار اجزاء سے صرف طول اور عرض کا تحقق اور ان کا ایک دوسرے سے تقاطع متحقق ہوگا، لیکن عمق کا نہ تو متحقق ہی ہوگا اور نہ ہی اس سے بعدین کا تقاطع ہی ہو پائے گا۔ اسی طرح بعدین سے عمق کا بھی تقاطع نہیں ہو پائے گا۔ ظاہر ہے کہ جب چار اجزاء سے عمق ہی متحقق نہیں ہوگا تو تقاطع ابعاد علی زاویہ قائمہ کا تحقق کیسے ہوگا۔ اس لیے ابوعلی جبائی نے کہا ہے کہ ابعاد ثلاثہ کے زاویہ قائمہ پر تقاطع کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ترکیب آٹھ اجزاء سے ہو اور اس لیے بھی اس نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اس کے نزدیک جسم کے لیے دو سطح جو ہری کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہذا کم از کم جسم کی ترکیب کے لیے آٹھ جز ضروری ہیں، مثلاً ہم سطح حقیقی پر رائی کا ایک دانہ رکھتے ہیں جسے ہم ایک جز فرض کرتے ہیں، پھر ٹھیک اس کے آگے قدرے فاصلے پر یا متصل ہی ایک دوسرا دانہ رکھتے ہیں۔ اگر فاصلے پر رکھیں گے تو ایک خط جو ہری سے دونوں کو ملا دیں گے، جس سے ایک بُعد طول کا تحقق ہوگا۔ پھر دوسرے والے دانے کے دائیں جانب قدرے فاصلے پر ایک تیسرا دانہ رکھتے ہیں اور اسے ایک خط جو ہری سے دوسرے سے ملا دیں گے، اسی طرح پہلے والے دانے کے بھی دائیں طرف اسی مناسبت سے ایک چوتھا دانہ جسے جز فرض کیا گیا ہے رکھیں گے اور اسے پہلے والے سے ایک خط جو ہری سے ملا دیں گے، اور تیسرے کو چوتھے سے بھی ایک خط مستقیم سے ملا دیں گے تو عرض کا بھی تحقق ہوگا اور یہ بُعد یعنی عرض طول کا زاویہ قائمہ پر اور طول کا بُعد عرض کا زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے گا، لیکن عمق جو سب سے چھوٹا بُعد ہے، ابھی اس کا تحقق نہیں ہو پایا ہے۔ لہذا اس کے تحقق کے لیے ان چاروں جزوں کے اوپر بھی اسی قیاس پر ایک ایک جز رکھتے چلے جائیں گے اور انھیں خطوط سے ملاتے جائیں گے تو اب عمق کا بھی تحقق ہو جائے گا اور ہر بعد کا دوسرے بعد سے زاویہ قائمہ پر تقاطع بھی ہو جائے گا۔

مثلاً ایک گودریج کی الماری کو اپنے سامنے کھڑی کریں، پھر اپنی نگاہ نیچے سے اوپر لے جائیں تو آپ کو طول کا بُعد دکھائی دے گا، جو سب سے بڑا ہوتا ہے اور یہ عرض کا تقاطع بھی کر رہا ہے۔ اسی طرح اب الماری کے بائیں سے دائیں طرف نگاہ لے جائیں تو یہ عرض کا بُعد ہے جو طول سے چھوٹا اور طول کا تقاطع بھی کر رہا ہے۔ پھر آپ الماری کو کھولیں اور اندرونی حصے پر سامنے سے آخر تک نگاہ لے جائیں تو عمق کا بُعد دکھائی دے گا، جو طول اور عرض کا تقاطع کر رہا ہے اور طول اور عرض اس کا تقاطع کر رہے ہیں اور یہ تقاطع زاویہ قائمہ پر بھی ہو رہا ہے، اور الماری کے اوپر والے چاروں گوشوں کو آپ چار جز فرض کر

لیں اور بالکل نیچے والے چاروں گوشوں کو بھی آپ چار جز فرض کر لیں اس طرح الماری جو ایک جسم ہے، اس میں آٹھ اجزا پائے گئے اور ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ پر تقاطع بھی پایا گیا۔

ولیس هذا نزعاً لفظياً:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جسم کے اجزائے ترکیبی میں جو یہ نزاع ہے یہ نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو کہ جس کی سمجھ میں جو آیا اس نے اصطلاح بنالی ہے۔  
نزاع لفظی: کسی لفظ کے مختلف معانی ہوں، الگ الگ معنوں کے اعتبار سے لفظ پر مختلف حکم لگانا۔  
صاحبِ مواقف نے یہ کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، جس نے یہ دیکھا کہ جسم میں مطلق ترکیب کافی ہے اس نے یہ حکم لگایا کہ جسم دو جزوں سے مرکب ہے اور جس نے یہ دیکھا کہ جسم میں ابعاد ثلاثہ کا پایا جانا ضروری ہے، اس نے یہ حکم لگایا کہ جسم کی ترکیب کے لیے تین جز ضروری ہیں اور جس نے اس پر نظر کی کہ جسم میں صرف ابعاد ثلاثہ ہی کافی نہیں ہیں بلکہ ان کا زاویہ قائمہ پر تقاطع بھی ضروری ہے، اس نے یہ حکم لگایا کہ جسم کی ترکیب کے لیے آٹھ اجزا کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ لفظی نزاع نہیں ہے، بلکہ یہ حقیقی نزاع ہے اور نزاع اس میں ہے کہ لفظ جسم جس معنی کے مقابل میں وضع کیا گیا ہے، یعنی لفظ جسم کا جو معنی موضوع لہ ہے، کیا اس میں صرف دو جزوں سے ترکیب کافی ہے یا تین یا آٹھ اجزا کا پایا جانا ضروری ہے، یا جسم کی ترکیب کے لیے کم از کم چھ اجزا کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ یہ ابو الہزیل علاف معتزلی کا موقف ہے یا جسم کی ترکیب کے لیے چار جز کافی ہیں، جیسا کہ یہ صاحبِ مواقف کا موقف ہے۔ یا جسم غیر متناہی اجزا سے مرکب ہے، جو جسم میں بالفعل موجود ہوتے ہیں، جیسا کہ یہ نظامِ معتزلی کا قول ہے۔

بعض لوگوں نے شارح اور صاحبِ مواقف کے کلام میں تطبیق دی ہے اور تعارض کو یہ کہہ کر ختم کیا ہے کہ نزاع لفظی کی دو صورت ہے۔ ایک تو یہ کہ وہ اصطلاح کی طرف راجع ہو جیسے کہ نحاۃ اور مناطقہ نے کلمہ کی تعریف میں اصطلاحی نزاع کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ وہ لفظ ہے جو معنی مفرد کے لیے موضوع ہو جب کہ مناطقہ کہتے ہیں کہ کلمہ وہ لفظ ہے جو مقترن باحد الا زمۃ الثلاثۃ ہو۔ اور نزاع لفظی کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عرف اور لغت کی طرف راجع ہو، صاحبِ مواقف اور شارح کے قول میں تعارض اس وجہ سے نہیں ہے کہ صاحبِ مواقف نے نزاع بالمعنی الثانی کو ثابت کیا ہے اور شارح نے نزاع بالمعنی الاول کی نفی کی ہے۔ یعنی صاحبِ مواقف نے جس نزاع کو ثابت مانا ہے اس کی شارح نے نفی نہیں کی ہے اور شارح نے جس کی نفی کی ہے صاحبِ مواقف نے اسے ثابت نہیں مانا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* احتج الأولون: بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد أنه اجسم من الآخر، فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، وفيه نظر، لأنه أفعّل من الجسمانية بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة.

ترجمہ:- اشاعرہ نے اپنے موقف پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ دو جسموں میں سے کسی ایک پر جب کوئی ایک جز زیادہ کر دیا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے سے اجسم ہے، تو اگر محض ترکیب جسمیت کے لیے کافی نہ ہوتی تو محض ایک



جزی زیادتی سے وہ جسمیت میں ازید نہ ہوتا اور اس میں نظر ہے اس لیے کہ جسم جسامت سے مشتق ہے جو کہ حجم اور مقدار کے بڑھ جانے کے معنی میں ہے۔ بولا جاتا ہے جسم الشيء یعنی شئی کا حجم بڑھ گیا، لہذا الجسم، جسم یا جسام کے معنی میں ہے۔ حالاں کہ یہاں بحث اس جسم میں ہے جو اسم ہے صفت نہیں ہے۔

### تشریح

احتج الاولون:- اس عبارت سے شارح نے اشاعرہ کی دلیل ذکر کی ہے، اشاعرہ اپنے موقف پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ دو جسم جو متساویۃ الاجزاء ہوں، یعنی دونوں میں اجزا بالکل برابر ہوں۔ جب ہم ایسے اجسام میں سے کسی ایک پر ایک جز بڑھا دیں تو جسم مزید علیہ کو جسم کہا جاتا ہے، یعنی یہ کہ وہ جسمیت میں بڑھ گیا اور زیادتی ایک ایسا وصف ہے جو مزید علیہ کے تحقق اور اس کی تمامیت کے بعد ہی پایا جاسکتا ہے، خواہ مزید علیہ میں مطلق ترکیب ہو یا وہ چند اجزا سے مرکب ہو، لہذا معلوم ہوا کہ جسم کے تحقق کے لیے مطلق ترکیب کافی ہے، اس لیے کہ جسمیت کے تحقق اور تمامیت کے لیے اگر مطلق ترکیب کافی نہ ہوتی تو محض ایک جز کی زیادتی سے وہ جسمیت میں ازید نہیں ہوتا۔

وفیہ نظر:- اس عبارت سے شارح اشاعرہ کے استدلال کو رد کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کو غلط فہمی ہو گئی ہے، جسم جسم سے مشتق ہی نہیں ہے، بلکہ یہ جسامت سے مشتق ہے، جو فرہبی، موٹا پایا ڈیل ڈول کے معنی میں مستعمل ہے۔ جب کسی کا حجم بڑھ جاتا ہے تو بولا جاتا ہے کہ وہ جسم ہے، لہذا الجسم صیغہ صفت ہے، جو عظیم کے معنی میں ہے جب کہ یہاں پر بحث اس جسم میں ہے جو جوہر مرکب کا اسم ہے صفت نہیں ہے۔ لہذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب ہم یہ بولتے ہیں ”هذا أجسم من الآخر“ تو اس کا مفہوم ”ازید فی الجسمیة“ ہے یا ”ازید فی الجسمامة“ اگر ”ازید فی الجسمیة“ ہے، جیسا کہ اشاعرہ کی یہی مراد ہے تو ان کا استدلال تام ہے اور اگر ”ازید فی الجسمامة“ ہے جیسا کہ شارح کہہ رہے ہیں تو اشاعرہ کا استدلال فاسد ہے۔



\* أو غیر مرکب کالجوہر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لافعالاً ولا وہما ولا فرضاً. وهو الجزء الذی لا یتجزی ولم یقل: وهو الجوہر، احترازاً عن ورود المنع، بأن ما لا یتربکب لا ینحصر عقلاً فی الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزی، بل لا بد من إبطال الهیولی والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتیم ذلك. وعند الفلاسفة لا وجود للجوہر الفرد، أعنی الجزء الذی لا یتجزی، وترکب الجسم إنما هو من الهیولی والصورة.

ترجمہ:- یا وہ ممکن جو قائم بذاتہ ہے مرکب نہیں ہوگا، جیسے جوہر، یعنی وہ عین جو تقسیم کو کسی طرح قبول نہ کرے، نہ فعلاً نہ وہماً، نہ فرضاً، اور یہ جزء الذی لا یتجزی ہے۔ وهو الجوہر نہیں کہا، تاکہ یہ اعتراض وارد نہ ہو کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو جوہر بمعنی جزء الذی لا یتجزی میں ہی منحصر نہیں ہے۔ انحصار کے لیے ہیولی، صورت جسمیہ، عقول اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے اور عند الفلاسفہ جوہر فرد یعنی جزء الذی لا یتجزی کا کوئی وجود نہیں ہے، اور جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے

### تشریح

أو غیر مرکب کالجوہر:- ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ممکن جو قائم بذاتہ ہو وہ مرکب ہو تو اسے جسم کہتے ہیں اور

اگر وہ مرکب نہ ہو تو اسے جزء الذی لا یتجزئ کہتے ہیں۔ یہاں پر شارح قسم ثانی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عین اگر مرکب نہیں ہے، جیسے کہ جوہر، یعنی وہ عین جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے نہ فعلی، نہ وہمی، نہ فرضی تو وہ جزء الذی لا یتجزئ ہے۔

واضح ہو کہ یہ بعض متکلمین کی اصطلاح پر مبنی ہے یعنی بعض متکلمین وہ ممکن جو قائم بذاتہ ہو، اگر وہ مرکب ہے تو اسے جسم کہتے ہیں، اور اگر مرکب نہیں ہے تو اسے جوہر کہتے ہیں۔ لیکن حکمت اور علم کلام کی کتابوں میں یہی شائع ہے کہ وہ ممکن جو قائم بنفسہ ہو اسے جوہر کہتے ہیں، خواہ وہ جسم ہو یا جزء الذی لا یتجزئ اور اکثر متکلمین قسم ثانی کو مطلق جوہر کے بجائے جوہر فرد سے موسوم کرتے ہیں۔ بعض حاشیہ نگاروں نے کہا ہے کہ یہاں پر جوہر سے جوہر فرد مراد لیا گیا ہے۔ ”و عندی انه مطلق اذ لم یقم دلیل قوی علی ابطال المجردات“ (نبراس)

جوہر فرد وہ جوہر ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے، نہ وہما، نہ فعلاً، نہ فرضاً۔ متکلمین عام طور پر جوہر فرد کو جزء الذی لا یتجزئ کہتے ہیں۔

ولم یقل: وهو الجوهر:- اس عبارت سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ جیسے ماقبل میں مصنف نے کہا تھا ”أما مرکب وهو الجسم“ تو اسی طرح یہاں پر کالجوہر کے بجائے ”وہو الجوهر“ کیوں نہیں کہا۔ شارح اس کی وجہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر مصنف وہو الجوہر کہتے تو لازم آتا کہ عین غیر مرکب جزء الذی لا یتجزئ میں منحصر ہو جائے، حالانکہ عند الحکما ہیولی، صورت جسمیہ، عقول عشرہ اور نفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں، لہذا ”وہو الجوہر“ کہنے کی صورت میں مصنف پر لازم ہوتا کہ وہ پہلے دلائل سے ان کے وجود کا انکار کریں تاکہ عین غیر مرکب کا جوہر فرد میں حصر صحیح ہو سکے، اس سے بچنے کے لیے مصنف نے وہو الجوہر کے بجائے کالجوہر کہا۔

ہیولی: کہا گیا ہے کہ ہیولی، ہیئۃ الاولیٰ سے مشتق ہے۔ عرف عام میں ہیولی اسے کہتے ہیں جس سے شئی بنتی ہے، جیسے لکڑی سے تخت بنتا ہے، تو لکڑی تخت کے لیے ہیولی ہے۔ مٹی سے اینٹ بنتی ہے تو مٹی اینٹ کے لیے ہیولی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ پھر حکمانے اسے مخصوص جوہر کے لیے نقل کیا ہے، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ ہیولی ہیل بالفتح سے مشتق ہے، جو تفریق کے معنی میں ہے، اس لیے کہ صبور کے وزن پر ہیول آتا ہے، جو ان ذرات کے معنی میں ہے جو زمین پر بکھرے ہوتے ہیں، اسی لیے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ہیولی جسم میں پائے جانے والے ذرات کا نام ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اتصال و انفصال کو قبول کرنے والی حیواناتی، نباتاتی، جماداتی وغیرہ صورتوں کو قبول کرنے والی جو چیز جسم میں ہے اس کا نام بالاتفاق ہیولی ہے۔

صورت جسمیہ: وہ جوہر ہے جو جسم کی تمام جہات یعنی طول، عرض، عمق میں پھیلا ہوا ہے۔

عقول: عند الحکما عقول سے وہ دس فرشتے مراد ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا کیے گئے ہیں۔ (۱)

نفوس مجردہ: عرف عام اور شرع میں نفس روح کو کہتے ہیں، عند الحکما روح بھی مجرد عن المادہ ہے۔ ماقبل میں روح کے

(۱)۔ حکما کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک فرشتہ پیدا کیا جسے عقل اول کہتے ہیں، پھر اس فرشتے نے اللہ کے حکم سے ایک دوسرا فرشتہ اور پہلا آسمان پیدا کیا، پھر اس دوسرے فرشتے نے ایک تیسرا فرشتہ اور دوسرا آسمان پھر اس تیسرے فرشتے نے ایک چوتھا فرشتہ اور تیسرا آسمان پیدا کیا علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ دس پر ختم ہوا۔ انھیں دس فرشتوں کو حکما عقول عشرہ کہتے ہیں جو نظام کائنات چلا رہے ہیں۔ عند الشرع یہ باطل ہے۔

متعلق صراحت کی جا چکی ہے۔

عند الفلاسفة لا وجود لجوهر الفرد:- فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء الذی لا یتجزئ کا کوئی وجود نہیں ہے، یہ باطل اور متمنع بالذات ہے اور جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہے جب کہ متکامین کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء الذی لا یتجزئ متحقق ہے اور جسم اجزائے لا یتجزئ سے ہی مرکب ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وأقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل، لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

ترجمہ:- اور جزء الذی لا یتجزئ کے اثبات کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو سطح حقیقی سے کرہ حقیقی کا وہی جز مماس ہوگا جو غیر منقسم ہے، اس لیے کہ کرہ اگر سطح سے اپنے دو جزوں سے مماس ہوگا تو کرہ میں بالفعل خط کا تحقق ہوگا۔ پھر کرہ کرہ حقیقی نہیں ہوگا۔

اور مشائخ کے نزدیک جزء الذی لا یتجزئ کے اثبات کی دو مشہور دلیلیں ہیں۔ پہلی مشہور دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کی طرف منقسم ہو تو روائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں ہر ایک غیر متناہیۃ الاجزاء ہوں گے اور بڑا، چھوٹا ہونا اجزائی قلت اور کثرت سے ہے اور یہ متناہی میں ہی متصور ہے۔

### تشریح

جزء الذی لا یتجزئ کے اثبات پر یہاں سے تین دلیلیں دی جا رہی ہیں جن میں ایک قوی تر دلیل ہے اور مشائخ کی دو مشہور دلیلیں ہیں۔ دلیل سے پہلے کچھ مصطلحات ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

کرہ حقیقی: لغت میں گیند اور ہر گول چیز کو کرہ کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرہ حقیقی وہ جسم متدیر ہے جس کے مرکز یعنی وسط سے منطقہ یعنی دائرہ کی طرف نکلے ہوئے تمام خطوط برابر ہوں۔

کرہ حقیقی کے کچھ لوازمات بھی ہیں:

(۱) کرہ حقیقی میں صرف ایک سطح ہوتی ہے (۲) کرہ حقیقی میں کوئی خط بالفعل نہیں ہوتا (۳) اس کی سطح میں کوئی خط مستقیم نہیں ہوتا (۴) کرہ حقیقی کی کوئی نہایت نہیں ہوتی (۵) کرہ متناسبہ الاجزاء ہوتا ہے۔

منطقہ: وہ فرضی خط جو زمین یا کرہ کے چاروں طرف کھینچا ہوا ہے۔ دائرہ، حلقہ۔

سطح حقیقی: اس مقدار کو کہتے ہیں جو صرف طول اور عرض میں تقسیم کے قابل ہو، عمق میں نہیں، یہاں پر سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے۔ سطح حقیقی میں ہر چہار جانب سے خط مستقیم کا تحقق ہوتا ہے۔ آسان لفظوں میں آپ یوں سمجھیں کہ سطح حقیقی وہ سطح ہوتی ہے جس میں اونچ نیچ نہیں ہوتا، سطح بالکل برابر ہوتی ہے۔

وأقوى أدلة إثبات الجزء:- اگر کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو سطح حقیقی سے کرہ حقیقی کا وہی جز مماس ہوگا جو غیر



منقسم ہو، کیوں کہ اگر سطح سے وہ جز مماس ہو گا جو تقسیم کے قابل ہو تو کرہ میں خط کا تحقق ہو جائے گا کیوں کہ بغیر خط کے وہ تقسیم کے قابل نہیں ہو گا، پھر کرہ کرہ نہیں رہ جائے گا، اس لیے کہ کرہ میں خط بالفعل پایا ہی نہیں جاتا، حالاں کہ ہم نے اسے کرہ حقیقی فرض کیا ہے۔ لہذا جزے غیر منقسم ہی سطح سے مماس ہو گا اور یہی جزء الذی لا یتجزئ ہے۔

**مشائخ کی دلیل اول:** جزء الذی لا یتجزئ کے اثبات میں مشائخ نے دو مشہور دلیلیں دی ہیں جن میں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین تقسیم کے قابل ہو تو لازم آئے گا کہ رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہو، اس لیے کہ رائی کا دانہ بھی غیر متناہی تقسیم قبول کر رہا ہے، اور پہاڑ بھی غیر متناہی تقسیم قبول کر رہا ہے، لہذا رائی کے دانے میں بھی غیر متناہی اجزا پائے گئے اور پہاڑ میں بھی غیر متناہی اجزا پائے جا رہے ہیں۔ لہذا اس اعتبار سے دونوں متناسبہ الاجزا ہوئے اور وہ اجسام جو متناسبہ الاجزا ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں۔ لہذا رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں برابر ہوئے۔ اور یہ نفس الامر اور مشاہدے کے خلاف ہے۔

☆☆☆☆☆

\* والثانی: إن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزئ، لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزممت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وإن لم يمكن ثبت المدعى.

ترجمہ:- اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اجزائے جسم کا اجتماع لذاتہ نہیں ہے، ورنہ جسم افتراق کو قبول نہیں کرتا۔ لہذا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم میں ایسے جز تک افتراق پیدا کر دے کہ پھر اس کی تقسیم نہ ہو سکے، کیوں کہ متنازع فیہ جز میں اگر افتراق ممکن ہو گا تو عجز ختم کرنے کے لیے اس پر اللہ تعالیٰ کی قدرت ضرور ہوگی اور اگر افتراق ممکن نہ ہو تو مطلوب ثابت ہے۔

### تشریح

**دلیل ثانی:** یہاں سے شارح نے جزء الذی لا یتجزئ کو ثابت کرنے کے لیے مشائخ کی دوسری مشہور دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل سے پہلے یہ جان لیں کہ شئی سے ذاتیات شئی کا انفکاک ممکن نہیں ہے۔

یہ جان لینے کے بعد اب آپ دلیل سمجھیں۔ فرماتے ہیں کہ اجزائے جسم کا جسم میں اجتماع ذاتی نہیں ہے، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو کوئی بھی جسم افتراق اور تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ حالاں کہ ہر جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ذات واجب تعالیٰ کو اس پر قدرت ہے کہ کسی جسم میں تقسیم در تقسیم کرتے ہوئے اس جز تک تقسیم کر دے کہ مزید پھر اس کی تقسیم نہ ہو سکے، اسی کا نام جزء الذی لا یتجزئ ہے۔ لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہے۔ مطلوب اس لیے ثابت ہے کہ واجب تعالیٰ نے جس جسم کی تقسیم جزء الذی لا یتجزئ تک کر دی ہے، اگر اس جز میں پھر تقسیم ممکن ہوگی تو اللہ تعالیٰ اس میں تقسیم ضرور کر دے گا، کیوں کہ اگر نہیں کر پائے گا تو عجز لازم آئے گا، جو واجب تعالیٰ کے منافی ہے۔ لہذا اس کو قدرت ہوگی کہ اس کی تقسیم پھر اسی طرح کر دے اور یہ خلاف مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے مان لیا ہے کہ اس کی تقسیم جزء الذی لا یتجزئ تک ہو چکی ہے اور اگر خلاف مفروض سے بچنے کے لیے مانا جائے کہ مزید اس جز میں اب تقسیم محال ہے تو یہی جزء الذی لا یتجزئ ہے۔ لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

☆☆☆☆☆

\* والکل ضعیف: اما الاول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء، لأن حلولها في المحل ليس حلول السريانی حتی یلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل.  
ترجمہ:- ساری دلیلیں کمزور ہیں، لیکن پہلی دلیل اس وجہ سے کم زور ہے کہ یہ نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور نقطہ کا ثبوت جز کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے کہ نقطہ کا محل میں حلول حلول سریانہ نہیں ہے کہ نقطہ کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام لازم آئے۔

### تشریح

والکل ضعیف:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جزء الذی لا یتجزئ کے اثبات کی جتنی دلیلیں دی گئی ہیں سب کمزور ہیں، پھر وجہ ضعف کو بھی بیان کرتے ہیں۔ ہم پہلے اثبات جز کی پہلی دلیل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں تاکہ وجہ ضعف کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

متکلمین کہتے ہیں کہ کرہ حقیقی کا جو جز حقیقی سے مماس ہو گا وہ جو ہر فرد کا عین ہو گا یا غیر اگر عین ہے تو جو ہر فرد ثابت ہے اور اگر غیر ہے مثلاً وہ نقطہ ہے تو ضروری ہے کہ اس کا محل، محل غیر منقسم ہو کیوں کہ محل کا انقسام حال کے انقسام کو مستلزم ہوتا ہے، جب کہ نقطہ کسی بھی جہت میں تقسیم قبول نہیں کرتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کا محل محل غیر منقسم ہو اور یہی جو ہر فرد ہے۔

حکما کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے، وجہ فساد سمجھنے سے پہلے یہ جان لیجیے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں۔ سریانہ اور طریانہ۔  
حلول سریانہ: حال محل میں تمامہ سرایت کر جائے، یہاں تک کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہو، جیسے دودھ کی سفیدی۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں محل کے انقسام سے حال بھی منقسم ہو جاتا ہے، جیسے دودھ کے دو جگہ رکھنے سے سفیدی بھی دو جگہ ہو جاتی ہے۔

حلول طریانہ: حال محل میں تمامہ نہ سرایت کرے، بلکہ حال محل کا ایک طرف ہو جیسے کہ سطح کا جسم میں حلول اور خط کا سطح میں حلول اور نقطہ کا خط میں حلول۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں محل کے انقسام سے حال منقسم نہیں ہوتا، جیسے خط کی تقسیم سے نقطہ منقسم نہیں ہوتا۔

حکما کہتے ہیں کہ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کرہ حقیقی کا جو جز حقیقی سے مماس ہوتا ہے وہ جز غیر منقسم ہوتا ہے، لیکن یہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وہ جو ہر فرد ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ نقطہ ہے جو ایک عرض ہے، اس لیے کہ اس کا جو محل ہے وہ خط ہے جو کہ عرض ہے تو ظاہر ہے کہ جب محل عرض ہے تو حال بھی عرض ہو گا، جب کہ جزء الذی لا یتجزئ جو ہر ہے۔ اب رہ گیا سوال کہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بالکل ہوتا ہے، لیکن یہ حلول سریانہ میں ہوتا ہے حلول طریانہ میں نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل خط میں جو حلول ہے، وہ حلول طریانہ کی قبیل سے ہے۔ لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ حال یعنی نقطہ تو نہ منقسم ہو، لیکن محل منقسم ہو جائے۔ لہذا استدلال تام نہیں ہے۔

واضح ہو کہ حکما کی اس تردید میں کوئی زور نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ہم بھی مانتے ہیں کہ نقطہ کا محل خط ہے، لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزء مماس جو ہر فرد نہیں ہے اور یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ اس کا محل محل غیر منقسم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر محل منقسم اس کا محل ہوتا تو محل کے انعدام سے اس کا بھی انعدام ہوتا، لیکن یہاں ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم خط کو دو حصوں میں تقسیم کرتے

ہیں، پھر نصف آخر کا انعدام فرض کرتے ہیں، پھر بھی ہم نقطہ کو تمامہ موجود پاتے ہیں، پھر نصف آخر کو بھی دو حصوں میں منقسم کرتے ہیں، پھر اس کے نصف آخر کا بھی انعدام فرض کر لیتے ہیں، پھر بھی نقطہ اپنے حال پر بغیر کسی تغیر کے موجود ہے۔ پھر ہم اس کی بھی اسی طرح تقسیم کر دیں گے۔ اسی طرح ہم نصف کے نصف کی تقسیم اور انعدام فرض کرتے چلے جائیں گے، لیکن ہر حال میں نقطہ اپنی جگہ پر بعینہ برقرار ملے گا، لہذا معلوم ہوا کہ وہ محل جو نقطہ کا مقوم ہے وہ محل غیر منقسم ہے اور یہ بعینہ جو ہر فرد ہے۔



❖ وأما الثاني والثالث: فإن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به. لا باعتبار كثرة الأجزاء وقتلتها والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء. ترجمہ:- لیکن دوسری اور تیسری دلیل تو اس وجہ سے کمزور ہے کہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ جسم اجزائے غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے اور اس میں اجزائے بالکل ہی اجتماع نہیں ہے۔ رہ گیا چھوٹا اور بڑا ہونا تو یہ اس مقدار کے لحاظ سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اجزائی قلت اور کثرت کے اعتبار سے نہیں ہے اور غیر متناہی افتراق ممکن ہے، لہذا اجزاء الذی لا یتجزئی ثابت نہیں ہوگا۔

### تشریح

اس عبارت سے دوسری اور تیسری دلیل پر فلاسفہ نے جو رد قائم کیا ہے اسے شارح بیان کرتے ہیں۔ یہ سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ لامتناہی کا استعمال دو معنوں میں ہوتا ہے۔

(۱) ما لانہایہ لہ: یعنی وہ امور جن کی کوئی نہایت نہ ہو۔

(۲) لا تقضیات: جو خارج میں متناہی ہو کر پائے جاتے ہیں، لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبہ کا تحقق ممکن ہوتا ہے۔

یہ جان لینے کے بعد اب فلاسفہ نے جو رد قائم کیا ہے، اسے آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہم نے یہ نہیں کہا ہے کہ جسم اجزائے غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے کہ جسم کے غیر متناہی انقسامات کے قبول کرنے سے لازم آجائے کہ رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہو، بلکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ جسم غیر متناہی انقسامات کو قبول کرتا ہے، یعنی اس کی تقسیم کسی ایسی حد پر ختم نہیں ہو سکتی ہے کہ اس کے بعد کسی دوسری حد کا تصور نہ ہو جو لامتناہی کا معنی ثنائی ہے، جسے لا تقضیات کہتے ہیں، جب کہ آپ نے غیر متناہی انقسامات سے لامتناہی کا معنی اول سمجھ لیا، جس میں امور غیر متناہی کا جسم میں بالفعل وجود ہوتا ہے اور ظاہرات ہے کہ جب ہم اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم غیر متناہی اجزائے بالفعل مرکب ہے تو رائی کا دانہ اور پہاڑ متناسبہ الاجزاء نہیں ہوں گے، اور جب یہ متناسبہ الاجزاء نہیں ہوں گے تو غیر متناہی انقسامات کے قبول کرنے سے رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم نہیں آئے گا۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ جب رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں غیر متناہی انقسامات کو قبول کر رہے ہیں تو رائی کا دانہ پھر بھی پہاڑ سے چھوٹا کیوں رہے گا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ چھوٹا اور بڑا ہونا اجزائی قلت اور کثرت کی بنا پر نہیں ہے، یعنی اس بنا پر پہاڑ رائی کے دانے سے بڑا نہیں ہے کہ پہاڑ کے اجزائی کے دانے میں پائے جانے والے اجزائے زیادہ ہیں اور رائی کے دانے میں اجزائے کم ہیں،



بلکہ اس مقدار کی بنا پر ہے جو ان کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ پہاڑ کے ساتھ جو مقدار ہے، وہ بڑی ہے، اور رائی کے ساتھ جو مقدار ہے وہ چھوٹی ہے۔ اس بنا پر ان میں ایک بڑا ہے اور ایک چھوٹا ہے، جیسا کہ تم دیکھتے ہو کہ پانی جب جم کر برف ہو جاتا ہے تو وہ چھوٹا ہوتا ہے اور جب اس میں حرارت پائی جاتی ہے اور برف پگھلتی ہے تو اس کی مقدار بڑھ جاتی ہے، باوجود اس کے کہ کسی میں کوئی جز نہ بڑھتا اور نہ ہی کم ہوتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے، تو جو ہر فرد کا اثبات کیسے ہوگا۔

والافتراق ممکن لا إلی نہایہ:- اس عبارت سے شارح متکلمین کی تیسری دلیل پر حکمانے جو رد قائم کیا ہے اسے پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ جسم میں افتراق اور تقسیم پر قادر ہے، لیکن اس سے جزء الذی لا یتجزئ اس وقت ثابت ہوگا جب کہ افتراقات ممکنہ کسی حد پر ختم ہو جائیں اور یہاں ایسا نہیں ہے، کیوں کہ واجب تعالیٰ افتراق غیر متناہی پر قادر ہے، لہذا جو ہر فرد ثابت نہیں ہوگا۔

متکلمین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ کل افتراقات ممکن ہیں اور ہر ممکن پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ افتراق اس حد تک کر دے کہ پھر اس میں مزید افتراق ممکن نہ ہو، لہذا جو ہر فرد ثابت ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف. ترجمہ:- اور نفی کی دلیلیں بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں، اسی لیے امام رازی نے اس مسئلے میں توقف کیا ہے۔

### تشریح

اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جو ہر فرد کی نفی کی دلیلیں بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں۔ اسی لیے حضرت امام فخر الدین رازی نے جو ہر فرد کے ثبوت و نفی میں توقف کیا ہے۔

امام رازی:- حضرت امام رازی کا نام ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین قرشی ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہیں۔ علم کلام اور اصول میں آپ کی تصنیفات بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ تفسیر میں آپ کی کتاب «تفسیر کبیر» بہت مشہور ہے۔ ۲۵ رمضان ۵۴۴ھ میں رے نامی شہر میں آپ کی ولادت ہوئی، جس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو امام رازی کہا جاتا ہے۔ ہرات میں عید الفطر کے دوسرے دن ۶۰۶ھ میں آپ کا وصال ہوا۔ شکل و شبہت کے اعتبار سے آپ بہت ہی خوب رو تھے، اپنے وقت کے زبردست متکلم اور مناظر تھے۔ شیخ علاء الدین سمنانی شیخ جمال الدین کے حوالہ سے بیان فرماتے ہیں کہ انھوں نے خواب میں حضور ﷺ کی زیارت کی تو آپ نے پوچھا: «ما تقول فی حق فخر الدین رازی» تو سرکار نے فرمایا: «رجل وصل إلى مقصوده»۔

بعض ائمہ مثلاً امام غزالی جو ہر فرد کی نفی کے قائل ہیں۔ حضرت قاضی بیضاوی جو ہر فرد کی تقسیم فعلی کے منکر ہیں، لیکن تقسیم وہی کو جائز قرار دیتے ہیں۔

امام اہل سنت سیدی سرکار اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ جزء لا یتجزئ کے ثبوت کے قائل ہیں۔ فرماتے ہیں: «فلاسفہ جتنی دلیلیں جزء لا یتجزئ اور خلا وغیرہ کے استحالہ میں بیان کرتے ہیں۔ سب مردود ہیں، کوئی دلیل فلاسفہ کی ایسی نہیں جو ٹوٹ نہ سکے۔ فلاسفہ نے جتنی دلیلیں قائم کی ہیں، وہ سب اتصال اجزا کو باطل کرتی ہیں، وجود جز کو باطل نہیں

کرتیں اور ترکیب جسم کے لیے اتصال ضروری نہیں، دیوار جسم مرکب ہے اور اس کے اجزا متصل نہیں۔  
کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

”میں نے توجہ لایا تجزی کا قرآن عظیم سے اثبات کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ“ [الب: ۱۹] اور ہم نے ان کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔ پارہ پارہ کرنا ”مَزَقَ“ بمعنی اسم مفعول نہیں کہ اس صورت میں تحصیل حاصل ہوگی، بلکہ بمعنی مصدر ہے۔“ (الملفوظ، جلد چہارم، ص: ۱۲)

☆☆☆☆☆

\* فَإِنْ قِيلَ: هَلْ لِهَذَا الْخِلَافِ ثَمَرَةٌ؟ قُلْنَا: نَعَمْ فِي إثْبَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نَجَاةٌ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَسَفَةِ مِثْلَ إِثْبَاتِ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ الْمُؤَدَّى إِلَى قَدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْأَجْسَادِ وَكَثِيرٍ مِنْ أَصُولِ الْهَنْدَسَةِ الْمَبْتَنِي عَلَى هَادِوَامِ حَرَكَةِ السَّمَوَاتِ وَامْتِنَاعِ الْخَرَقِ وَالْإِلْتِيَامِ عَلَيْهَا.  
ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ کیا ہے، ہم کہیں گے کہ ہاں جو ہر فرد کے اثبات سے فلاسفہ کی کثیر ظلمتوں سے نجات ہے، مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ کا اثبات جو قدم عالم اور حشر اجساد کی نفی کی طرف لے جاتا ہے اور کثیر اصول ہندسہ سے نجات ہے، جن پر آسمان کی حرکت اور خرق و التیام کے امتناع کا دار و مدار ہے۔

### تشریح

فَإِنْ قِيلَ: هَلْ لِهَذَا:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جو ہر فرد کے اثبات اور اس کی نفی کی جو فریقین کی جانب سے اتنی پر زور دلیلیں دی جا رہی ہیں اور ہر فریق اپنے موقف پر پوری توانائی کے ساتھ ڈٹا ہوا ہے تو آخر اس اختلاف کا کچھ ثمرہ اور نتیجہ بھی ہے یا یہ اختلاف شجر بے ثمر کی طرح ہے۔

فرماتے ہیں کہ ہاں یہ اختلاف بہت اہمیت کا حامل ہے، جو ہر فرد کے اثبات پر ہمارے بہت سارے بنیادی اسلامی عقیدے ٹکے ہوئے ہیں۔ جو ہر فرد کی حفاظت ہمارے لیے نہایت ہی ضروری ہے، ورنہ عقلی دنیا میں بہت ساری خرابیاں پیدا ہو جائیں گی، ہیولی اور صورت جسمیہ کا اثبات لازم آجائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حشر و نشر نہیں ہوگا، حدوث عالم کے بجائے عالم قدیم ہو جائے گا۔ آسمان میں خرق و التیام محال ہو جائے گا، آسمان کی حرکتوں کا دوام لازم آئے گا، وہ ستون جس پر اسلامی عمارت کھڑی ہے زمین بوس ہو جائے گا، لہذا جو ہر فرد کے ثبوت و نفی کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ آسانی سے درگزر کر دیا جائے۔

شارح نے بطور مثال کچھ نمونے پیش کیے ہیں، مثلاً فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے اور ہیولی قدیم ہے، اس لیے کہ اگر ہیولی حادث ہوگا تو وہ مسبوق بالمادہ ہوگا، یعنی اس کے پہلے بھی ایک ہیولی ہوگا، کیوں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے، اور وہ بھی حادث ہوگا لہذا اس کے پہلے بھی ایک ہیولی ہوگا، پھر چوں کہ وہ بھی حادث ہے لہذا اس کے پہلے بھی ایک ہیولی ہوگا، اسی طرح جانب ماضی میں سلسلہ لائی نہایت بڑھتا چلا جائے گا تو تسلسل ہیولات لازم آئے گا، جو کہ محال ہے۔ اس استحالہ سے بچنے کے لیے لازم ہے کہ یہ مان لیا جائے کہ ہیولی قدیم ہے اور ہیولی صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر نہیں پایا جاتا ہے اور جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہی مرکب ہوتا ہے، لہذا ہیولی کے قدیم ہونے سے اجسام کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا اور عالم اجساد اور اعراض کے مجموعہ کا ہی نام ہے۔ لہذا لازم آئے گا کہ عالم قدیم ہو جائے

اور ”کل قدیم ممتنع العدم“ کے فارمولے سے عالم کا فنا ہونا ہی محال ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ جب عالم فنا ہی نہیں ہوگا تو حشر کیسے برپا ہوگا، کیوں کہ دنیا کے فنا ہونے کے بعد ہی حشرِ اجساد کا نمبر آتا ہے۔ دیکھا تم نے۔

”کہاں کھولے ہیں گیسویار نے، خوشبو کہاں تک ہے۔“

اس سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ ہمارے لیے جو ہر فرد کی سیکورٹی کتنی اہم ہے اور یہ ماننا کتنا ضروری ہے کہ جسم اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے نہ کہ ہیولی اور صورتِ جسمیہ سے، جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں، لہذا ہم یہی کہیں گے کہ ہیولی باطل ہے۔ یہی نہیں بلکہ جو ہر فرد کے اثبات سے علم ہندسہ جسے جیومیٹری کہتے ہیں اس کے اصول و ضوابط بھی باطل ہوں گے، جن کے تسلیم کرنے سے آسمان میں خرق و التیام کا امتناع وغیرہ لازم آتا ہے، جب کہ عند الشرح آسمان میں خرق و التیام محال نہیں ہے اور اس کی حرکت بھی دائمی نہیں ہے۔

چودھویں صدی ہجری کے مجددِ اعظم سیدی سرکارِ اعلیٰ حضرت امام اہل سنت فرماتے ہیں کہ اگر جزء لایتجزیٰ نہ مانا جائے تو ہیولی اور صورت کے قدم کا راستہ کھلے گا، ان دلائلِ فلاسفہ کا اٹھانا پھر طویل و عریض مباحث چاہے گا، اس لیے ہمارے علمائے اسے سرے سے ہی ستر کر دیا ہے۔ ”گر بہ کشتن روز اول باید“ دین اسلام میں ذات و صفاتِ الہی کے سوا کوئی شئی قدیم نہیں۔ رب العزت فرماتا ہے: ”بَدِئُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ [البقرہ: ۱۱۷] نیا پیدا فرمانے والا آسمانوں اور زمین کا۔ (کنز الایمان) اور حدیث میں ہے: ”كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ“ ازل میں اللہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔ غیر خدا کسی شئی کو قدیم ماننا بالاجمل کفر ہے۔

(المفروض، جلد دوم، ص: ۵۴)



\* والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره، بأن يكون تابعا له في التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض. ترجمہ:- اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ وہ اپنے غیر کے ساتھ اس طرح قائم ہو کہ اشارۂ حسیہ میں اس کے تابع ہو جائے یا غیر کے ساتھ اس کا اختصاص صفت کے موصوف کے ساتھ اختصاص کی طرح ہو، جیسے کہ ماسبق میں گزر چکا ہے۔ اس معنی میں نہیں کہ اس کا سمجھنا بغیر اس کے محل کے ممکن نہ ہو جیسے کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے، اس لیے کہ یہ مفہوم بعض ہی اعراض میں ہے۔

### تشریح

ما قبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں۔ اعیان اور اعراض اور یہ کہ اعیان کی دو قسمیں ہیں جسم اور جوہر۔ اب تک اعیان اور اس کی دونوں قسمیں اجسام اور جوہر کی بحث چل رہی تھی اس سے فراغت کے بعد عالم کی دوسری قسم اعراض کی بحث پیش کی جا رہی ہے۔

والعرض ما لا يقوم بذاته:- اس عبارت سے باتن نے عرض کی تعریف کی ہے۔ واضح ہو کہ جس طرح جسم و جوہر اور عین کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کے مابین اختلافات ہیں، اسی طرح اعراض کی تعریف میں بھی اختلافات ہیں اور یہاں بھی بنائے اختلاف صفات واجب تعالیٰ اور مجردات کی اعراض میں شمولیت اور عدم شمولیت ہے۔



عند المتكلمين عرض وہ ممکن ہے جو بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ اپنے قیام میں ماقام بہ کے اس طرح تابع ہو کہ ماقام بہ کی طرف اشارہ عرض کی طرف اشارہ ہو، جیسے کہ دودھ کی سفیدی ہے جو دودھ کے ساتھ اس طرح قائم ہے کہ جب اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے «هذا لبن» بولا جائے گا تو یہ بعینہ سفیدی کی طرف بھی اشارہ ہوگا۔

عند الحكماء عرض وہ ممکن ہے جو اپنے غیر کے ساتھ اس طرح مختص ہو جیسے کہ صفت کا موصوف کے ساتھ اختصاص ہوتا ہے، جیسے کہ سواد اپنے غیر جسم کے ساتھ اس طرح قائم ہے کہ سواد صفت ہے اور جسم موصوف بولا جاتا ہے، جسم اسود ہے، عرض کی تعریف میں متكلمين اور حکما کے مابین اس بنا پر اختلاف ہے کہ حکمایہ گمان کرتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ اور مجردات اعراض ہیں اس لیے، انھوں نے ایسی تعریف کی جو ان دونوں کو شامل ہے۔ مثلاً صفت قدرت کا واجب تعالیٰ کے ساتھ اس طرح اختصاص ہے کہ ذات واجب موصوف ہے اور قدرت اس کی صفت ہے، بولا جاتا ہے «اللہ قدیر»۔ اور متكلمين صفات باری تعالیٰ کو اعراض نہیں مانتے اور مجردات مثلاً عقول عشرہ وغیرہ کے منکر ہیں، اس لیے اعراض کی ایسی تعریف کرتے ہیں جو صفات باری تعالیٰ کو شامل نہیں ہے۔

لا بمعنى أنه لا يمكن :- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ عرض کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے کہ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو، یعنی قائم بالغیر ہو تو یہاں پر قائم بالغیر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے کہ «أبوت» ہے کہ اس کا سمجھنا «بنوت» کے سمجھنے پر موقوف اور بنوت کا سمجھنا ابوت کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ یہ مفہوم اس وجہ سے عرض کا نہیں ہے کہ یہ ایک ایسا معنی ہے جو عرض کی جمیع اقسام کو نہیں شامل ہے۔ یہ مفہوم اعراضِ نسبیہ پر تو صادق آتا ہے لیکن اعراض غیر نسبیہ مثلاً کیف اور کم پر صادق نہیں آتا۔

اعراض نسبیہ: اعراض نسبیہ وہ اعراض ہیں جن میں ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کے بغیر نہ ہو جیسے ابوت و بنوت کہ ان میں کسی کا تعقل دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

اعراض غیر نسبیہ: ایک کا تصور دوسرے کے تصور کے بغیر ممکن ہو، جیسے خط اور سطح۔ واضح ہو کہ اعراض جنہیں مقولات کہتے ہیں، کل نو ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جوہر کو ملا دیا جاتا ہے تو وہ دس ہو جاتے ہیں، جنہیں مقولات عشرہ کہتے ہیں، ان میں سات اعراض نسبیہ ہیں، اور دو اعراض غیر نسبیہ ہیں اور ایک جوہر ہے۔

اعراض غیر نسبیہ — (۱) کم (۲) کیف

اعراض نسبیہ — (۱) این (۲) اضافت (۳) ملک (۴) وضع (۵) متی (۶) فعل (۷) انفعال

☆☆☆☆☆

\* ويحدث في الأجسام والجواهر قيل: هو من تمام التعريف، احترازاً عن صفات الله تعالى. وقيل لابل هو بيان حكمه كالألوان وأصولها، قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً، والبواقي بالتركيب. والألوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والطعوم وأنواعها تسعة، وهي المرارة والحرقه والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى. والروائح وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة.

والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا الأجسام..

ترجمہ:- اعراض جو اہر اور اجسام میں پیدا ہوتے ہیں، کہا گیا ہے کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ عرض کا بیان حکم ہے، جیسے رنگ اور اس کے اصول کہا گیا ہے کہ اصول سیاہی اور سفیدی ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ رنگ کے اصول سرخی، سفیدی اور زردی بھی ہیں اور باقی ایک دوسرے کے ملانے سے ہیں، اور اکوان یہ اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون ہیں اور ذائقے اس کی تقسیمیں ہیں، تلخی، تیزی، نمکینی، گلا پکڑنے والا، کھٹاپن، زبان کو پکڑنے والا، شیرینی، چکناہٹ، پھیکا پن، پھر ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملانے سے بے شمار ذائقے بن جاتے ہیں اور بواس کی بہت ساری قسمیں ہیں جن کا کوئی مخصوص نام نہیں ہے اور ظاہر تر یہی ہے کہ اکوان کے علاوہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

### تشریح

ويحدث في الأجسام والجواهر:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اعراض اجسام اور اجزائے لایتجزیٰ میں پائے جاتے ہیں۔ یہ عبارت عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یا تعریف سے خارج ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ کہا گیا ہے کہ «يحدث في الأجسام والجواهر» تعریف عرض کا تتمہ ہے۔ صفات واجب تعالیٰ کو عرض سے خارج کرنے کے لیے یہ قید لگائی گئی ہے۔ لیکن شارح نے اسے صیغہ تریض قیل سے بیان فرما کر اس بات کو ظاہر کیا ہے کہ یہ غیر پسندیدہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اعیان اور اعراض کا مقسم عالم ہے اور عالم ماسوا ذات و صفات باری تعالیٰ کا نام ہے۔ لہذا صفات مقسم میں داخل ہی نہیں ہیں اور جب داخل ہی نہیں ہیں تو اخراج کا سوال کیسے پیدا ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عرض کا مطلب قیام بالغیر ہے اور صفات ذات تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں، لہذا صفات کو عرض سے خارج کرنے کے لیے مزید کسی قید کا لگانا غیر ضروری ہے۔

قيل: لا بل هو بيان حكمه:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ عبارت «يحدث في الأجسام والجواهر» تتمہ نہیں ہے۔ بلکہ اس عبارت سے عرض کا حکم بیان کیا جا رہا ہے، کیوں کہ عین اور عرض کی تعریف میں ما موصولہ سے امر ممکن مراد ہے اور ہر ممکن حادث ہے، جب کہ صفات باری قدیم ہیں، تاہم عرض کی تعریف میں قائم بالغیر اگر اختصاص الناعت بالمنعوت کے معنی میں ہو تو البتہ عرض کی یہ تعریف صفات کو بھی شامل ہوگی تو صفات کو عرض سے خارج کرنے کے لیے يحدث في الأجسام والجواهر تعریف میں بڑھانا ضروری ہو جائے گا۔

(۱) ألوان:- یہاں سے مصنف نے عرض کی مثالیں پیش کی ہیں، فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو بذاتہ قائم نہ ہو، جیسے رنگ کہا گیا ہے کہ رنگ میں اصل دو ہی رنگ ہیں، سیاہ اور سفید بقیہ سارے انھیں دونوں سے مل کر یا ایک دوسرے پر غلبہ سے بنتے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سرخی، زردی اور سبزی بھی سواد اور بیاض کے ساتھ رنگ کے اصول میں داخل ہیں، لہذا اصول پانچ ہوئے نہ کہ دو سیاہ، سفید، سرخ، زرد، ہرا۔ اور باقی رنگ انھیں کے ایک دوسرے کے ساتھ ملانے سے بنتے ہیں۔ (۲) اکوان:- کون کی جمع ہے۔ یہ عرض کی دوسری مثال ہے، کسی شئی کا کسی جگہ میں ہونا کون ہے۔ حکما اسے این سے تعبیر کرتے ہیں۔ عند المتكلمين کون کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔

اجتماع: دو جوہروں کے درمیان کسی تیسرے جوہر کا نہ پایا جانا۔

افتراق: دو جوہروں کا اس طرح ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا جوہر حائل ہو جائے۔

حرکت: کسی شئی کا ایسی جگہ میں پایا جانا جس جگہ میں وہ پہلے نہ پائی گئی ہو، یعنی اس کے پہلے وہ دوسری جگہ میں رہی ہو۔

**سکون:** شئی کا کسی جگہ پر موجود ہونے کے بعد پھر اسی جگہ پہ موجود ہونا۔ عند الفلاسفہ جو حرکت کر سکتا ہو لیکن اب کسی وجہ سے وہ متحرک نہ ہو تو یہ سکون ہے، اس تقدیر پر حرکت و سکون میں عدم و ملکہ کا تقابل پایا جائے گا۔  
(۳) طعوم:- ذائقہ یہ عرض کی تیسری مثال ہے، ذائقہ کی انواع بسیطہ نو ہیں، جن کی ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب سے بے شمار قسمیں بنتی ہیں۔

[۱] المرارة - نخی جیسا کہ ایلوے میں ہوتی ہے اور یہ سب سے خراب ذائقہ ہے۔ [۲] الحرقہ - تیزی جیسے مرج میں ہوتی ہے۔ [۳] ملو حہ - نمکینی جیسا کہ ان اشیاء میں ہوتی ہے جن میں نمک کی آمیزش ہو۔ [۴] العفوصہ - گلا پکڑنے والا ذائقہ، یہ ان اشیاء میں ہوتا ہے جن میں کیلا پن ہوتا ہے، جیسے سورن۔ [۵] الحموضہ - ترشی، یہ ان اشیاء میں ہوتی ہے، جن میں کھٹاپن ہو۔ [۶] القبض - زبان پکڑنے والا ذائقہ ہے، عفص اور قبض دونوں ایک ہی ذائقہ ہوتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ایک زبان کو متاثر کرتا ہے اور ایک گلے کو بھی متاثر کر دیتا ہے۔ ہر ایک نے جو چاہا اصطلاح بنالی ہے، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ان میں شدت اور ضعف کا فرق ہوتا ہے۔ [۷] الحلاوۃ - میٹھا ذائقہ [۸] الدسومۃ - چکناہٹ والا ذائقہ جیسا کہ چربی میں ہوتا ہے۔ [۹] التفاہۃ - پھیکا ذائقہ، جیسا کہ روٹی میں ہوتا ہے۔

(۴) روائج:- یہ عرض کی چوتھی مثال ہے، کسی شئی کی بو کو کہتے ہیں، اس کی بہت ساری قسمیں پائی جاتی ہیں جن کا کوئی مخصوص نام نہیں ہے، اس کی تعبیر کسی طرف منسوب کر کے کی جاتی ہے، جیسے رائحة المسک وغیرہ۔  
والا ظہران ماعدا:- شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر تربیہ ہے کہ کون کے علاوہ دیگر اعراض صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں جو اہر کو نہیں عارض ہوتے، ہاں کون ایک ایسا عرض ہے جو اجسام و اعراض سب کو عارض ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* واذا تقرر ان العالم اعیان و اعراض و الأعیان اجسام و جواهر فنقول الكل حادث أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدلیل وهو طریان العدم كما فی اضداد ذلك فإن القدم ينافی العدم لان القديم إن كان واجبا لذاته فظاهر وإلا لزم استنادہ إلیہ بطریق الإیجاب إذ الصادر من الشئ بالقصد والاختیار یكون حادثا بالضرورة والمستند إلی الموجب القديم قديم ضرورة إمتناع تخلف المعلول عن العلة.

ترجمہ:- اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ عالم اعیان اور اعراض ہے اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ سب کے سب حادث ہیں لیکن اعراض تو بعض کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہے جیسے سکون کے بعد حرکت، تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے معلوم ہے اور دلیل عدم کا طاری ہونا ہے، جیسا کہ ان کی ضدوں میں ہے کیوں کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لیے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ عدم کے منافی ہے اور اگر واجب لذاتہ نہیں ہے تو واجب لذاتہ کی طرف اس کا استناد بالایجاب لازم ہوگا، کیوں کہ شئی سے جو بالقصد و اختیار صادر ہوتا ہے وہ بالبداهت حادث ہوتا ہے اور جو موجب قدیم کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ بھی قدیم ہوتا ہے علت سے معلول کے تخلف کے محال ہونے کی بدہمت کی وجہ سے۔

تشریح

واذا تقرر ان العالم:- یہاں سے شارح نے حدوث عالم کی دلیل ذکر کی ہے، فرماتے ہیں کہ قبل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ

عالم اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ اعیان اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اعیان و اعراض حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث ہمیں مشاہدے سے معلوم ہے، آئے دن ہم دیکھتے ہیں کہ اشیاء پر سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون عارض ہوتا ہے، تاریکی کے بعد روشنی اور روشنی کے بعد تاریکی کا عروض ہوتا ہے، سفیدی کے بعد سیاہی اور سیاہی کے بعد سفیدی عارض ہوتی ہے، اور بعض اعراض کا حدوث ہمیں دلیل سے معلوم ہوتا ہے جیسے حرکت پر حرکت کی ضد سکون کا عدم ہے اور روشنی پر اس کی ضد تاریکی کا عدم ہے اور سیاہی پر اس کی ضد سفیدی کا عدم ہے اور قدم عدم کے منافی ہوتا ہے لہذا اعراض قدیم نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ جب یہ قدیم نہیں ہوں گے تو پھر حادث ہوں گے۔

فان القدم ينافي العدم:- اس عبارت سے شارح نے دلیل کا جو یہ مقدمہ ”کل قدیم متنوع العدم“ ہے، اسے ثابت کرتے ہیں، واضح ہو کہ یہ ایسا مقدمہ ہے جس پر فلاسفہ اور متکلمین کا اتفاق ہے۔ فرماتے ہیں کہ قدیم یا تو واجب لذات ہو گا یا واجب لذاتہ نہیں ہو گا اگر قدیم واجب لذاتہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ عدم کے منافی ہے کیوں کہ واجب کا عدم بدهتا محال ہے اور اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے صدور کی علت کیا ہے، آیا ممکن ہے یا واجب علت ممکن ہو یہ ممکن نہیں ہے ورنہ تسلسل ممکنات لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہذا صدور واجب کی علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھی واجب ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ علت موجبہ سے واجب کا صدور یا تو بالاختیار ہو گا یا بالایجاب اگر بالاختیار ہو تو لازم آئے گا کہ وہ حادث ہو جائے کیوں کہ فعل اختیاری صدور فعل سے پہلے معدوم ہوتا ہے، جب کہ ہم نے اسے قدیم مانا ہے، لہذا واجب کا صدور فاعل سے بالایجاب ہو گا اور علت موجبہ قدیمہ کی طرف جو منسوب ہو وہ بھی قدیم ہوتا ہے کیوں کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف محال ہے جیسے طلوع شمس سے وجود نہار کا تخلف محال ہے لہذا اثابت ہو کہ قدم عدم کے منافی ہے۔

واضح ہو کہ متکلمین اور فلاسفہ اس پر متفق ہیں کہ صانع عالم قدیم ہے اختلاف ان کے مابین قدم عالم اور حدوث عالم میں ہے اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ صانع عالم یعنی واجب تعالیٰ فاعل بالایجاب ہے یا فاعل مختار ہے، فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ وہ فاعل بالایجاب ہے اور فاعل موجب کی طرف جو منسوب ہو وہ بھی موجب ہوتا ہے یعنی قدیم ہوتا ہے، لہذا عالم قدیم ہے، جب کہ متکلمین کا موقف یہ ہے کہ واجب تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کی طرف جو منسوب ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے لہذا عالم حادث ہے کیوں کہ اگر واجب تعالیٰ فاعل بالایجاب ہو تو لازم آئے گا کہ صدور فعل میں اسے کوئی اختیار نہ ہو جیسے کہ آگ کو صدور حرارت میں کوئی اختیار نہیں ہے، لہذا واجب تعالیٰ فاعل مضطر ہو جائے گا اور یہ عجز ہے اور عجز وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

امام رازی نے فلاسفہ کے اس استدلال کو رد کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ موجب قدیم کی تاثیر قدیم میں یا تو قدیم کی بقا کی حالت میں ہوگی یا حالت عدم میں ہوگی، اگر حالت بقا میں ہوگی تو یہ ایجاد موجود ہے جو تحصیل حاصل ہے یا حالت عدم میں ہوگی تو لازم آئے گا کہ عالم قدیم نہ ہو، جس سے قدم عالم اور ایجاب صانع دونوں کا ابطال لازم آئے گا۔

☆☆☆☆☆

\* وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وأما المقدمة الأولى فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما عدم الخلو عنهما فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فإن كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وإن لم يكن



مساوقا يكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر لم تحرك، وهذا معنى قولهم الحركة كونان في اثنين في مكانين، والسكون كونان في اثنين في مكان واحد.

فان قيل: يجوز أن لا يكون مساوقا يكون آخر اصلا كما في أن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا، قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأعصار والأزمان.

ترجمہ:- لیکن اعیان تو یہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے اور ہر وہ جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے لیکن پہلا مقدمہ تو یہ اس لیے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتے اور یہ دونوں حادث ہیں، لیکن اعیان حرکت اور سکون سے خالی کیوں نہیں ہوتے اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم یا جوہر کسی مکان میں ہونے سے خالی نہیں ہوں گے تو اگر وہ دوسرے کون سے بعینہ اسی مکان میں ہوں تو یہ ساکن ہے اور اگر وہ دوسرے کون سے مکان اول کے بجائے دوسرے مکان میں موجود ہوں تو یہ متحرک ہے بعض متکلمین کی حرکت و سکون کی اس تعریف کا یہی مطلب ہے کہ ”حرکت دو آن میں دو کون کا دو مکان میں ہونا ہے اور سکون دو آن میں دو کون کا ایک ہی مکان میں ہونا ہے۔“ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ دوسرے کون کے ساتھ بالکل ہی نہ پلایا جائے جیسا کہ یہ عدم سے وجود میں آنے کے وقت ہوگا تو وہ عین متحرک ہوگا نہ ساکن ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لیے ضرر رساں نہیں ہے، کیوں کہ اس میں خود مدعی کا تسلیم کرنا ہے، علاوہ ازیں بحث ان اجسام میں ہے جن میں اکوان کا تعدد ہو اور نئے نئے اعصار اور زمانوں کا تجدد ہو رہا ہو۔

### تشریح

وأما الأعيان:- اس عبارت سے شارح نے اعیان کے حدوث پر دلیل پیش کی ہے جو دو مقدموں پر مبنی ہے جن میں پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ”الأعيان لا تخلو عن الحوادث“ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ”وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث“ اور ہر وہ جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، ان دونوں مقدموں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے فالأعيان حادث تو اعیان حادث ہیں۔

وأما المقدمة الأولى:- اس عبارت سے شارح نے پہلے مقدمہ اعیان کا حوادث سے عدم خلو کا اثبات کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اعیان حوادث سے اس لیے خالی نہیں ہوتے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتے اور یہ دونوں حادث ہیں، اعیان حرکت اور سکون سے اس لیے خالی نہیں ہوتے کہ اعیان جسم ہوں یا جوہر وہ کسی نہ کسی چیز اور مکان میں ضرور ہوں گے، اب اگر دوسرے آن اور دوسرے وقت میں بھی وہ بعینہ اسی چیز اور مکان میں ہوں بغیر کسی فصل کے تو یہ سکون ہے اور اگر دوسرے آن اور دوسرے وقت میں وہ جس مکان میں تھے اس سے منتقل ہو کر دوسرے چیز اور مکان میں آجائیں تو یہ حرکت ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہو سکتے۔

وهذا معنى قولهم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ حرکت و سکون کا جو یہ مفہوم بتایا گیا ہے کہ جسم یا جوہر جس جگہ میں ہیں، اگر دوسرے آن میں وہاں سے منتقل ہو کر دوسری جگہ آجائیں تو یہ حرکت ہے اور اگر دوسرے آن میں بغیر کسی فصل کے اسی جگہ میں برقرار ہوں تو یہ سکون ہے، یہی مطلب ہے بعض متکلمین کی حرکت اور سکون کی اس تعریف کا ”الحركة كونان في اثنين في مكانين“ و”السكون كونان في اثنين في مكان واحد“ یعنی حرکت دو آن میں دو کون کا دو مکان میں ہونا ہے اور

سکون دو ان میں دو کون کا ایک مکان میں ہونا ہے۔

شارح کو بعض متکلمین کی اس تعریف میں تاویل کی ضرورت اس وجہ سے محسوس ہوئی کہ یہ تعریف مسامحت پر مبنی ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ حرکت کی اس تعریف سے ظاہر ہوتا ہے کہ کون فی المكان الثانی کون فی المكان الاول کے بعد متحقق ہوگا، جس سے یہ لازم آئے گا کہ حرکت دو کون کا مجموعہ ہو جائے، اسی قیاس پر سکون کی اس تعریف سے متبادر فی الذہن یہ ہوتا ہے کہ مکان اول میں کون ثانی کون اول کے بعد ہوگا، جس سے لازم آتا ہے کہ سکون بھی دو کون کا مجموعہ ہو جائے البتہ سکون میں دونوں کون ایک ہی مکان میں ہوں گے اور حرکت میں دونوں کون دو مکان میں ہوں گے، حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے کہ حرکت اور سکون دو کون کا مجموعہ ہوں، بلکہ دونوں میں کون اول حرکت و سکون کے تحقق کے لیے شرط ہے جز نہیں ہے اور حرکت و سکون ایک ہی کون کا نام ہے۔ بعض متکلمین کی اس تعریف سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ہی کون حرکت اور سکون دونوں کا جز ہو کیوں کہ اس تعریف کے مطابق کون ثانی مکان اول میں کون اول کے ساتھ سکون ہے اور کون ثانی کون اول کے ساتھ مکان ثانی میں حرکت ہے تو اس تعریف میں ایک ہی کون دونوں کا جز بن رہا ہے، جس کا اثر یہ ہوگا کہ حرکت سکون سے بالذات متمیز نہیں ہوگی۔

فان قيل: يجوز ان لا يكون:۔ اس عبارت سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہوا، میں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض اعیان ایسے ہوں جن میں کون ثانی بالکل پایا ہی نہ جائے، جیسے کہ وہ اجسام و جواہر جو ابھی پہلی بار عدم سے وجود میں آئے ہیں، لہذا بوقت حدوث وہ نہ تو متحرک ہوں گے اور نہ ہی ساکن۔ شارح اسی اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ محترم یہ اعتراض تو خود ہمارے دعویٰ کی تائید میں بول رہا ہے، ہم تو قائل ہی اسی کے ہیں کہ اجسام و جواہر حادث ہیں تو ذرا سوچ سمجھ کر بولیں اور پھر یہ کہ یہاں بحث ان اجسام و جواہر میں چل رہی ہے جن میں متعدد کون و مکان پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان پر نئے نئے اعصار اور زمانے بھی آ رہے ہیں، لہذا آپ کا یہ اعتراض خارج عن المبحث ہے۔ واضح ہو کہ ان تمام مباحث میں کون سے مراد وہ عرض ہے جسے عند الفلاسفہ این سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ واما حدوثهما فلا تنافها من الأعراض وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير والأولية تنافها ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار و كل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت ان ما يجوز علمه يمتنع قدمه۔  
ترجمہ:- لیکن حرکت اور سکون کا حدوث تو اس لیے ہے کہ یہ دونوں اعراض کی قبیل سے ہیں اور اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں اور اس لیے کہ حرکت کی ماہیت و حقیقت میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال داخل ہے جو اس کا متقاضی ہے کہ کوئی اس کے پہلے ہو اور ازلیت مسبوقیت کے منافی ہے اور اس لیے کہ حرکت گزرنے اور برقرار رہنے پر مبنی ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے اس لیے کہ ہر جسم بالبدہت حرکت کو قبول کرنے والا ہے اور تم نے پہچان لیا ہے کہ جو ممکن عدم ہو اس کا قدم محال ہوگا۔

### تشریح

و اما حدوثهما:- اس عبارت سے شارح نے حرکت و سکون کے حدوث پر دلیلیں قائم کی ہیں، حرکت کے حادث ہونے پر بالترتیب دو دلیلیں دی گئی ہیں اور سکون کے حادث ہونے پر ایک دلیل دی گئی ہے، جب کہ ایک مشترک دلیل دی گئی ہے جس سے دونوں کا حدوث ثابت ہوتا ہے، مشترک دلیل یہ ہے کہ حرکت و سکون اعراض کی قبیل سے ہیں اور اعراض میں بقا

نہیں ہے اس لیے کہ بقا خود ایک عرض ہے تو اگر اعراض میں بقا پائی جائے تو قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جب اعراض باقی نہیں ہوں گے تو وہ قدیم بھی نہیں ہوں گے اور جب قدیم نہیں ہوں گے تو حادث ہوں گے۔

حرکت کے حدوث کی انفرادی دلیل یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت و حقیقت ہی یہی ہے کہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہو اور ظاہر ہے کہ جس حال کی طرف انتقال ہو گا وہ حال پہلے اس میں نہیں ہو گا، لہذا اس کے معنی ہی میں عدم داخل ہے اور عدم ازلیت کے منافی ہے۔

اور حرکت کے حدوث کی دوسری انفرادی دلیل یہ ہے کہ حرکت میں ہمیشہ مرور اور عدم ثبات ہوتا ہے ایک حالت اس میں کبھی برقرار نہیں رہتی اور عدم ثبات حدوث کا متقاضی ہے۔

اور سکون کے حدوث کی دلیل یہ ہے کہ سکون ممکن الزوال ہے یعنی اس کا ختم ہونا ممکن ہے کیوں کہ ہر جسم حرکت کے قابل ہے اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ جس کا زوال ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے اور جو ممتنع القدم ہو وہ حادث ہے۔



وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَةُ فَلَا تَمْلَأُ مَالًا يَخْلُو عَنْ الْحَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَزْلِ لَزِمَ ثُبُوتُ الْحَادِثِ فِي الْأَزْلِ وَهُوَ مُحَالٌ وَهَذَا بَيِّنٌ عَلَى أَنْهُ لَا دَلِيلَ عَلَى انْحِصَارِ الْأَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وَجُودُ مُمْكِنٍ يَقُومُ بِذَاتِهِ وَلَا يَكُونُ مُتَحِيزًا أَصْلًا كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمَجْرُودَةِ الَّتِي يَقُولُ بِهَا الْفَلَّاسِفَةُ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمَدْعَى حَدُوثَ مَا ثَبَتَ وَجُودُهُ مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ وَهُوَ الْأَعْيَانُ الْمُتَحِيزَةُ وَالْأَعْرَاضُ لِأَنَّ أَدْلَةَ وَجُودِ الْمَجْرُودَاتِ غَيْرُ تَامَةٍ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي الْمَطُولَاتِ، الثَّانِي أَنَّ مَا ذَكَرْنَا لَا يَدُلُّ عَلَى حَدُوثِ جَمِيعِ الْأَعْرَاضِ إِذَا مَنَعَهَا مَا يَدْرُكُ بِالشَّاهِدَةِ حَدُوثَهُ وَلَا حَدُوثِ اضْدَادِهِ كَالْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمَوَاتِ مِنَ الْأَضْوَاءِ وَالْأَشْكَالِ وَالْإِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا غَيْرُ مُخِلٍّ بِالْغَرَضِ لِأَنَّ حَدُوثَ الْأَعْيَانِ يَسْتَدْعِي حَدُوثَ الْأَعْرَاضِ ضَرُورَةً أَنَّهُ لَا يَقُومُ إِلَّا بِهَا.

ترجمہ:- لیکن دوسرا مقدمہ (کل مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث) تو یہ اس لیے ہے کہ جو حوادث سے خالی نہ ہو اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ثبوت ازل میں لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور یہاں پر کچھ بحثیں ہیں۔ پہلی بحث یہ ہے کہ جو اہر اور اجسام میں اعیان کے انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بذاتہ ہو اور متحیز نہ ہو جیسے عقول اور وہ نفوس مجرورہ ہیں جن کے فلاسفہ قائل ہیں۔ جواب یہ ہے کہ دعویٰ ان اعیان کے حدوث کا ہے ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں کیوں کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔ دوسری بحث یہ ہے کہ جو ذکر کیا گیا ہے وہ جمیع اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے، اس لیے کہ بعض اعراض وہ ہیں جن کے حدوث کا مشاہدے سے ادراک نہیں ہوتا اور نہ ہی ان کی ضدوں کے ہی حدوث کا مشاہدے سے ادراک ہوتا ہے، جیسے کہ وہ اعراض ہیں جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنی، شکلیں اور ان کے پھیلاؤ۔ جواب یہ ہے کہ یہ مقصود میں خلل نہیں ہے، اس لیے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کا بالبداهت مستدعی ہے کیوں کہ اعراض اعیان کے ساتھ ہی قائم ہوتے ہیں۔

تشریح

وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَةُ:- حدوث اعیان کی دلیل دو مقدموں پر مبنی تھی، جن میں پہلے مقدمہ (الاعیان لا تخلو عن

الحوادث) کے ثابت کرنے کے بعد اب یہاں سے دلیل کے دوسرے مقدمہ (کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث) کو ثابت کیا جا رہا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ہر وہ جو حوادث سے خالی نہ ہو ضروری ہے کہ وہ بھی حادث ہو اس لیے کہ اگر وہ حادث نہیں ہوگا تو پھر ازل ہوگا، پھر چوں کہ اس کے ساتھ حوادث بھی پائے جا رہے ہیں لہذا لازم آئے گا کہ حوادث بھی ازل میں پائے جائیں اور ثبوت حوادث فی الازل محال ہے۔

لہذا ابحاث: - حدوث عالم پر مجموعی طور سے جو دلیل پیش کی گئی ہے شارح نے اس پر وارد ہونے والے چار اعتراضات اور ان کے جوابات یہاں پیش کیے ہیں۔

پہلا اعتراض: پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اعیان کا جو جو اہر اور اجسام میں حصر کیا ہے اس انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے ممکن کا وجود جو قائم بذاتہ ہو اور وہ کسی چیز میں نہ ہو محال ہے، بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کچھ اعیان ایسے ہوں جو جو اہر اور اجسام کی قبیل سے نہ ہوں اور وہ متمیز بھی نہ ہوں جیسے کہ عقول عشرہ، جنہیں عرف شرع میں ملائکہ کہتے ہیں اور جیسے کہ نفوس ناطقہ ہیں جنہیں شرع میں ارواح سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ سب مجرد عن المادہ ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ آپ کی دلیل جو اہر، اجسام اور اعراض کے حدوث پر تودالات کرتی ہے، لیکن مجردات کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ پہلے مجردات کے وجود کے انتناع پر دلیل لائی جائے، جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود ان ممکنات کے حدوث کا اثبات ہے جن کا وجود ثابت شدہ ہے اور ایسے ممکنات صرف جو اہر، اجسام اور اعراض میں منحصر ہیں اور یہ سب کے سب متمیز ہیں اور مجردات کے اثبات پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں وہ غیر تام اور کل نظر ہیں یہ اور بات ہے کہ مجردات کی نفی کی دلیلیں بھی تام نہیں ہیں۔

والثانی ان ما ذکر لا یبدل: - اس عبارت سے شارح نے دوسرا اعتراض پیش کیا ہے، یہ اعتراض متدل کے اس قول پر کیا گیا ہے ”اما الاعراض فبعضها بالمشاہدۃ و بعضها بطریق ان العدم“ اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہاں پر مقصود جمیع اجزاء کے ساتھ عالم کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جس کے لیے ضروری ہے کہ جمیع اعراض کے حدوث کو ثابت کیا جائے، لیکن آپ کی دلیل سے انہیں اعراض کا حدوث ثابت ہو رہا ہے جن کے حدوث کا علم ہمیں مشاہدے سے ہوتا ہے لیکن وہ اعراض جن کے حدوث کا ادراک ہمیں مشاہدے سے نہیں ہے ان کا حدوث اس دلیل سے نہیں ثابت ہوتا ہے، مثلاً وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں، جیسے آسمانوں کی اشکال کرو یہ اور ان کے امتدادات، یعنی طول، عرض، عمق اور ان کی روشنیاں۔

جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض ہمارے لیے نخل نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے حرکت و سکون کے حدث کی دلیل سے جمیع اعیان کا حدوث ثابت کر دیا ہے اور جمیع اعیان کا حدوث ان جمیع اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے جو اعیان کے ساتھ قائم ہیں خواہ ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہوں یا نہ، اس لیے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ما قائم بہ تو حادث ہو اور قائم حادث نہ ہو۔

☆☆☆☆☆

\* الثالث ان الازل لیس عبارة عن حالة مخصوصة حتی یلزم من وجود الجسم فیہا وجود الحوادث فیہا بل ہو عبارة عن عدم الأولیة أو عن استمرار الوجود فی ازمۃ مقدرة غیر متناہیة فی جانب الماضي ومعنی ازیلة الحركات الحادثة أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بدایة وهذا هو مذهب



الفلاسفہ وہم یسلمون أنه لا شیء من جزئیات الحركة بقدم وإنما الكلام فی الحركة المطلقة والجواب أنه لا وجود للمطلق إلا فی ضمن الجزئی فلا یتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئیات.

ترجمہ:- تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی مخصوص حالت کا نام نہیں ہے کہ اس میں جسم کے وجود سے حوادث کا بھی اس میں وجود لازم آئے بلکہ ازل عدم اولیت کا نام ہے اور جانب ماضی میں ازمنہ مفروضہ غیر متناہیہ میں وجود کے برقرار رہنے کا نام ہے اور حرکات حادثہ کی ازلیت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی کوئی حرکت نہیں ہے کہ اس کے پہلے دوسری حرکت لالائی بدایہ نہ ہو اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے۔ یہ لوگ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حرکات مخصوصہ قدیم نہیں ہیں اور کلام تو حرکت مطلقہ کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود مخصوص فرد کے ضمن میں ہی ہوتا ہے لہذا جزئیات میں سے ہر ایک کے حدوث کے ساتھ مطلق کے قدم کا تصور کیا جاسکتا ہے۔

### تشریح

الثالث ان الأزل:- یہاں سے تیسرا اعتراض پیش کیا گیا ہے۔ یہ اعتراض دلیل کے اس دوسرے مقدمے پر کیا گیا ہے ”ما لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الأزل لزم ثبوت الحادث فی الأزل و هو محال“ اعتراض یہ ہے کہ ازل کسی مخصوص حالت یا کسی متعین وقت کا نام نہیں ہے کہ جسم کے اس میں پائے جانے سے جسم کے ساتھ ان حوادث کا بھی ازل ہونا لازم آئے جو جسم کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مثلاً شیجر کا دن، ایک مخصوص اور متعین وقت پر دلالت کرتا ہے۔ اب اگر کوئی مکان اس دن میں بتائے تو اس مکان کا تحقق اس دن میں لازم آئے گا اور مکان کے ساتھ اس کے مکینوں کا بھی اس مخصوص دن میں پایا جاتا لازم آئے گا لیکن ازلیت اس کا نام تو ہے نہیں، بلکہ ازلیت عدم اولیت کا نام ہے یعنی جس کی کوئی ابتدا نہ ہو یا ازلیت اس کا نام ہے کہ جانب ماضیہ غیر متناہیہ میں اس کا وجود ہمیشہ برقرار رہا ہو، کبھی ختم نہ ہوا ہو۔ دونوں تعریفوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ یعنی جانب ماضی میں کبھی ختم نہ ہونے کا نام ازلیت ہے۔

شارح نے ازمنہ کو مقدمہ سے اس لیے متصف کر دیا ہے کہ زمانہ امر واحد مستمر کا نام ہے ماضی، حال مستقبل کی طرف اس کی تقسیم فرضی ہے۔

ومعنی أزلية الحركات الحادثة:- یہاں سے ایک اعتراض دور کیا جا رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ افلاک کی حرکت قدیم ہے جب کہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے، افلاک کی جتنی بھی حرکتیں ہیں سب حادث ہیں، تو آخر فلاسفہ نے حرکات حادثہ کی ازلیت کا دعویٰ کیسے کیا۔ شارح فلاسفہ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں کہ حرکات حادثہ کی ازلیت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جو حرکتیں ہو رہی ہیں اور ختم ہوتی جا رہی ہیں وہ قدیم ہیں، بلکہ حرکات فلکیہ کے قدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانب ماضی میں کوئی بھی ایسی حرکت نہیں پائی جاتی کہ اس کے پہلے دوسری حرکت نہ ہو، ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت موجود ہے، یعنی حرکات فلکیہ لاتعلقات کے معنی میں قدیم ہیں، لہذا عند الفلاسفہ مطلق حرکت کے قدم کا دعویٰ کیا گیا ہے، حرکت کے مخصوص افراد اور جزئیات کے قدم کا دعویٰ نہیں کیا گیا ہے لہذا یہ ممکن ہے کہ مخصوص حرکات تو حادث ہوں لیکن مطلق حرکت قدیم ہو۔

جواب یہ ہے کہ ماہیت کلیہ خارج میں افراد سے صرف نظر کرتے ہوئے منفرد پائی ہی نہیں جاتی بلکہ کلی طبعی کا وجود خارج میں ہمیشہ افراد اور مخصوص جزئیات کے ضمن میں ہوتا ہے، انسان خارج میں جب بھی پایا جائے گا تو زید، عمر، خالد کی شکل میں ہی پایا جائے گا، یہ ممکن نہیں ہے کہ زید، عمر، بکر تو حادث ہوں اور انسان قدیم ہو اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ افلاک کی مخصوص حرکتیں تو حادث ہوں اور مطلق حرکت قدیم ہو لہذا جزئیات کے حدوث کے ساتھ مطلق کے قدم کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

\* الرابع انه لو كان كل الجسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس لسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفيذ ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا

ترجمہ:- چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم چیز میں ہو تو اجسام کی عدم تنہائی لازم آئے گی کیوں کہ چیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو، جواب یہ ہے کہ عند المتکلمین چیز وہ موہوم کشادگی ہے جس کو جسم بھر دے اور جسم کے ابعاد (طول، عرض، عمق) اس میں نفوذ کر جائیں۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ معلوم ہے کہ محدث کے لیے ایک محدث ضروری ہے، بغیر مرجح کے ممکن کے دونوں طرفوں میں کسی ایک کی ترجیح کے امتناع کی بداہت کی بنا پر تو ثابت ہو گیا کہ عالم کے لیے صانع ہے۔

### تشریح

الرابع انه لو كان كل جسم:- اس عبارت سے چوتھا اعتراض پیش کیا گیا ہے جو مستدل کے اس قول پر وارد کیا گیا ہے ”الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز“ اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ فارمولہ تسلیم کر لیا جائے کہ سارے اجسام و جواہر کا چیز میں ہونا ضروری ہے تو لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں جب کہ اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے اجسام کا غیر متناہی ہونا اس لیے لازم آئے گا کہ چیز جسم محیط ”گھیرنے والے جسم“ کی وہ باطنی سطح ہے جو جسم محاط ”جیسے گھیرا گیا ہو“ کی ظاہری سطح سے ملی ہوئی ہو مثلاً جب ہم کسی پیالے میں پانی رکھیں گے تو پانی کا چیز پیالے کی وہ تمام باطنی یعنی اندرونی سطح ہے جو پانی کی ظاہری سطح سے ہر چہار جانب سے ملی ہوئی ہے۔

اب اگر ہر جسم کے لیے چیز میں ہونا ضروری ہو جیسا کہ کہا جا رہا ہے تو اجسام بالبداہت غیر متناہی ہو جائیں گے اس لیے کہ جسم حاوی بھی تو ایک جسم ہے، لہذا اس کے لیے بھی ایک چیز ہوگا، پھر جو جسم چیز بنے گا وہ بھی ایک جسم ہے تو اس کے لیے بھی ایک چیز ہوگا پھر جو جسم اس کا چیز بنے گا وہ بھی ایک جسم ہوگا تو اس کے لیے بھی ایک جسم چیز بنے گا، اس طرح یہ سلسلہ لایاں نہایہ بڑھتا چلا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ عند الفلاسفہ چیز جسم حاوی اور جسم محوی کی باطنی اور ظاہری سطح کا نام ہے، لیکن عند المتکلمین چیز اس موہوم کشادگی کا نام ہے جسے جسم بھر دیتا ہے اور جسم کے ابعاد ثلاثہ جس میں نفوذ کر جاتے ہیں مثلاً جس جگہ پر آپ بیٹھے ہیں وہاں نیچے سے لے کر اوپر تک ہر چہار جانب سے ایک خلا ہے، جس کے بارے میں وہم یہ ہوتا ہے کہ وہ کشادہ ہے، حالاں کہ حقیقت میں فراغ (کشادگی) معدوم ہے وہی موہوم کشادگی عند المتکلمین چیز ہے، لہذا اس تقریر پر کشادگی کے لیے کسی اور کشادگی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، اس لیے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

ولما ثبت ان العالم:- اس عبارت سے شارح بتا رہے ہیں کہ جب دلائل سے ثابت ہو گیا کہ عالم حادث ہے تو اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ضرور اس کا کوئی صانع ہوگا کیوں کہ حادث ممکن ہوتا ہے، اور ممکن کے وجود و عدم دونوں برابر ہوتے ہیں، لہذا اجانب عدم سے جانب وجود کی طرف لانے کے لیے ضرور کوئی مرجح ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ محال ہے، لہذا عالم کے لیے کوئی صانع ضرور ہوگا۔

\* والمحدث للعالم هو الله تعالى أى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأه، مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدأه۔

ترجمہ:- اور عالم کے لیے محدث اللہ تعالیٰ ہے، یعنی وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے، جس کا وجود خود اس کی ذات سے ہے، وہ اپنے وجود میں کسی شے کا بالکل محتاج نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ ممکن الوجود ہوگا تو جملہ عالم سے ہوگا تو عالم کے لیے محدث (صانع) اور مبدأ بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا، ساتھ اس کے کہ عالم اس مجموعے کا نام ہے جو اپنے مبدأ کے وجود پر علامت کی صلاحیت رکھے۔

### تشریح

والمحدث للعالم:- ماقبل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ عالم جمیع اجزاء حادث ہے، لہذا اسے پردہ عدم سے منصف شہود پر لانے کے لیے ایک صانع کی ضرورت ہے۔ یہ زمین، یہ آسمان، یہ چاند، یہ سورج، یہ سیارے، یہ صحرا و بیابان، یہ آبادی، یہ تاحد نگاہ سر فلک پہاڑوں کا پھیلا ہوا سلسلہ، یہ تمام چیزیں زبان حال سے چیخ چیخ کرتا رہی ہیں کہ ضرور ہمارا کوئی خالق ہے، ضرور ہمارا کوئی وجود بخشنے والا ہے، پس پردہ کوئی اور بھی طاقت ہے جس کی کار فرمائی کا جلوہ ہر شے میں نظر آ رہا ہے، اور وہ ہستی وہی ہے جسے ہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

أى الذات الواجب الوجود:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہے، یعنی وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے، جس کا وجود ہر حال میں ضروری ہے، عدم اس پر محال ہے۔ شارح نے اسم واجب تعالیٰ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے اس لیے کی ہے کہ واجب تعالیٰ کا تمام ممکنات کا صانع اور جمیع ممکنات کا مبدأ ہونا اور وحدت و قدم سے اس کا متصف ہونا اور جسمیت و عرضیت اور جملہ تنزیہات سے اس کا منزہ ہونا اسی لیے ہے کہ وہ واجب الوجود اور جمیع محاد اور صفات کمالیہ کا جامع ہے اور اس کا وجود خود اس کی ذات سے ہے، یعنی ذات واجب تعالیٰ خود اپنے وجود کے لیے علت تامہ ہے، وہ اپنے وجود اور اپنی ذات و صفات میں کسی کا بالکل ہی محتاج نہیں ہے۔

إذ لو كان جائز الوجود:- اس عبارت سے شارح نے ذات باری تعالیٰ کے واجب الوجود اور اس کے صانع عالم ہونے پر دلیل قائم کی ہے، فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ واجب الوجود ہونے کے بجائے ممکن الوجود ہو تو وہ عالم کی قبیل سے ہو جائے گا، اس لیے کہ عالم بھی ممکن الوجود ہے اور جب وہ خود عالم کی قبیل سے ہو جائے گا تو صانع عالم بننے کی اس میں صلاحیت ہی نہیں پائی جائے گی، اس لیے کہ ممکن ہونے کی بنا پر اب وہ خود ایک مرتج اور وجود دینے والے کا محتاج ہو جائے گا اور جب وہ خود علت کا محتاج ہوگا تو عالم کے لیے علت کیسے ہوگا؟ اور عالم کے لیے مبدأ عالم کیسے ہوگا؟ لہذا سلسلہ ممکنات کے استحالة سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ وجود عالم کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اور ذات باری تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ صانع عالم اللہ جل شانہ ہی ہے۔

مع أن العالم اسم لجميع:- اس عبارت سے شارح نے ذات باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو ایک دوسرے انداز سے ثابت کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر وہ ممکن الوجود ہوگا تو پھر وہ عالم کی جنس سے ہو جائے گا اور جب وہ عالم کی جنس سے ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ وہ خود اپنے نفس وجود پر علامت ہو جائے اس لیے کہ

عالم اس مجموعے کا نام ہے جو مبداءِ عالم پر علامت ہو اور جب مجموعہِ عالم میں واجب تعالیٰ ممکن الوجود ہونے کی بنا پر خود داخل ہے تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ خود اپنے نفس وجود پر علامت ہو جائے اور یہ محال ہے، اس لیے کہ راجح قول یہی ہے کہ وجود واجب تعالیٰ ذات تعالیٰ کا عین ہے اور علامت ہونے کی صورت میں اس کا بطلان لازم آئے گا، اس لیے کہ شئی اور ہے اور علامت شئی اور ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ عالم کے بعض اجزاء خود بعض کے لیے علت ہو جائیں۔

☆☆☆☆☆

✽ و قریب من هذا ما يقال: إن مبدءا الممكنات باسرها لا بد أن يكون واجبا، إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدءا لها. وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لا محتاج إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله، بل خارجا عنها، فيكون واجبا فتقطع السلسلة.

ترجمہ:- اور اسی دلیل کے قریب قریب وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ جمیع ممکنات کے مبداء کے لیے ضروری ہے کہ وہ واجب ہو اس لیے کہ اگر وہ ممکن ہوگا تو جملہ ممکنات میں سے ہو جائے گا، تو اس کے لیے مبداء نہیں ہوگا اور کبھی وہ ہم یہ کیا جاتا ہے کہ بغیر بطلان تسلسل کے احتیاج کے یہ وجود صانع پر دلیل ہے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک کی طرف اشارہ ہے اور بطلان تسلسل کی دلیل یہ ہے کہ اگر ممکنات کے سلسلہ کی غیر متناہی طریقے پر ترتیب دی جائے تو یہ سلسلہ ایک علت کا محتاج ہوگا اور یہ ممکن نہیں کہ سلسلہ ممکنات کی علت نفس سلسلہ خود ہو اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ بعض سلسلہ علت ہو، شئی کے خود نفس شئی کے لیے علت اور اپنی علت کی علت ہونے کے محال ہونے کی بنا پر بلکہ علت نفس سلسلہ سے خارج ہوگا تو وہ واجب ہی ہوگا تو سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔

### تشریح

و قریب من هذا:- ابھی ابھی صانع عالم کے واجب الوجود ہونے پر جو دلیل پیش کی گئی ہے شارح کہتے ہیں کہ اسی کے قریب قریب وہ دلیل بھی ہے جو صانع عالم کے واجب الوجود ہونے پر دی جاتی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ بطریقہ حدوث ہے اور جو دلیل پیش کی جانے والی ہے وہ بطریقہ امکان ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جمیع ممکنات کے مبداء کے لیے ضروری ہے کہ واجب ہو، اس لیے کہ اگر وہ واجب نہیں ہوگا تو پھر ممکن ضرور ہوگا، اس لیے کہ مبداء ممکنات ممتنع ہو یہ بدیہی البطلان ہے، لہذا اگر وہ واجب نہیں ہوگا تو ممکن ضرور ہوگا اور جب ممکن ہوگا تو وہ خود ممکنات کی قبیل سے ہو جائے گا تو اس کے وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے، تو وہ اپنے وجود میں خود ایک علت کا محتاج ہوگا اور جب وہ خود ہی وجود میں محتاج ہوگا تو ممکنات کے وجود کے لیے مؤثر کیسے ہوگا۔

وقد يتوهم أن هذا دليل: اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کو مثلاً صاحب موقوف کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ وجود صانع پر جو دلیل پیش کی گئی ہے یہ ایک ایسی دلیل ہے جو بطلان تسلسل کی محتاج نہیں ہے، حالاں کہ یہ صرف ایک وہم ہے نفس





الثانیہ، والثانی بالثانی، وهلم جزاً، فإن كان يازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بيازائه شيء في الثانية فتقطع الثانية وتناهى ويلزم منه تناهى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة.

ترجمہ:- اور بطلان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں برہان تطبیق ہے، وہ یہ ہے کہ ہم معلول اخیر سے لا الی نہایہ ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں اور اس مفروضہ مجموعے سے ایک عدد پہلے لا الی نہایہ ایک اور مجموعہ فرض کرتے ہیں پھر ہم دونوں مجموعوں کی تطبیق دیں، بایں طور کہ پہلے مجموعہ کے پہلے جز کو دوسرے مجموعہ کے پہلے جز کے مقابل میں رکھیں اور دوسرے کو دوسرے کے مقابلے میں کر دیں، اسی طرح کرتے جائیں تو اگر پہلے مجموعہ کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے مجموعہ کا کوئی جز ہو تو ناقص زائد کے مثل ہو جائے گا اور یہ محال ہے اور اگر پہلے مجموعہ کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے مجموعہ میں جز نہ پایا جائے تو دوسرا مجموعہ منقطع ہو جائے گا اور متناہی ہو جائے گا اور اسی سے پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ پہلا مجموعہ دوسرے پر بقدر متناہی ہی زائد ہوگا اور زائد علی المتناہی بقدر المتناہی بدایتاً متناہی ہوتا ہے۔

### تشریح

ومن مشهور الأدلة:- بطلان تسلسل کی مختلف دلیلیں دی جاتی ہیں، جن میں برہان تطبیق ایک مشہور اور آسان دلیل ہے جسے شارح نے یہاں پر پیش کیا ہے۔

ہم نے اپنی کتاب «توضیحات احسن شرح ملا حسن کے ص: ۱۸۳ پر برہان تطبیق اور اس کی شرطوں کو بہت ہی تفصیل سے پیش کیا ہے، جسے شرائط میں فلاسفہ اور متکلمین کے اختلاف کی وضاحت کے ساتھ یہاں پر نقل کر رہے ہیں۔

برہان تطبیق بطلان تسلسل کی ایک مشہور دلیل ہے، لیکن عند الحكماء اس کی کچھ شرطیں بھی ہیں، پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس دلیل کا جریان ایسے امور غیر متناہیہ میں ہوگا جو نفس الامر میں بالفعل موجود ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ ان میں باہم ترتیب بھی پائی جاتی ہو، نفس الامر میں موجود بالفعل ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر موجود نہیں ہوں گے، متعاقب ہوں گے تو زمانہ واحد میں سارے امور غیر متناہیہ کا وجود نہیں ہوگا، بلکہ ایک زمانہ میں ایک کا وجود ہوگا، پھر وہ معدوم ہو جائے گا اور دوسرے زمانے میں دوسرے کا وجود ہوگا، پھر وہ بھی معدوم ہو جائے گا، پھر تیسرے میں تیسرے کا وجود ہوگا اسی قیاس پر ایسی صورت میں امور غیر متناہیہ کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر سے ہوگا اور فرض و اعتبار کے انقطاع سے ان کا بھی انقطاع ہو جائے گا تو ان میں تطبیق نہیں ہو پائے گی، لہذا ایک کو دوسرے کے مقابل میں کرنے کے لیے ضروری ہے کہ خارج میں ان کا بالفعل وجود ہو اور برہان تطبیق کے اجرا کے لیے دوسری شرط ترتیب اس لیے ضروری ہے کہ اگر احاد و اوساط منظم نہیں ہوں گے تو بعض کی بعض کے ساتھ تطبیق اور ازانیت نہیں ہوگی، لہذا امور غیر متناہیہ کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے، اب چاہے ان میں ترتیب طبعی ہو یاں طور کہ متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو، لیکن متقدم متاخر کے وجود کے لیے علت تامہ نہ ہو، جیسے ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ تصور کا تقدم تصدیق پر یا جیسے کہ معدات میں معد کا تقدم معدہ لہ پر جیسے نطفہ کا تقدم علقہ پر علقہ کا تقدم مضغہ پر اور مضغہ کا تقدم عظام پر، عظام کا تقدم لحم پر اور لحم کا تقدم ہچے پر ان میں اول ثانی کے لیے معد ہے۔ اور ثانی، ثالث کے لیے معد ہے، ثالث رابع کے لیے معد ہے اور رابع خامس کے لیے معد ہے اور خامس سادس کے لیے معد ہے، کیوں کہ بالترتیب اول کا جب وجود ختم ہوتا ہے اس کے بعد ہی ثانی وجود میں

آتا ہے، اسی طرح بالترتیب ثانی اپنے وجود میں اول کا محتاج بھی ہے، لیکن ثانی اول کے وجود کے لیے علتِ تامہ نہیں ہے، یا ترتیب ذکر کے اعتبار سے ہو کہ ایک کا ذکر پہلے ہو اور دوسرے کا اس کے بعد ہو یا ان میں ترتیبِ زمانہ پائی جائے، جیسے بعض اجزائے زمان کا تقدم بعض پر یا جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا تقدم حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر۔

واضح ہو کہ یہ شرطیں عند الحکما ہیں لیکن عند المتکلمین صرف وجود ضروری ہے، خواہ وجود خارجی ہو یا ذہنی مرتب ہوں یا غیر مرتب مجتمع ہوں یا متعاقب اور یہ بھی جان لینا چاہیے کہ برہان تطبیق کم متصل اور کم منفصل دونوں میں جاری ہوتی ہے۔ شارح نے یہاں کم متصل میں برہان تطبیق جاری کی ہے، جیسا کہ انھوں نے اول، ثانی کہہ کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان شرائط کی تفصیل کے بعد یہ جان لینا چاہیے کہ جس سے کسی سلسلہ کا آغاز ہوا اسے مبداء کہا جاتا ہے، بلفظ دیگر جو کسی معلول کی علت نہ ہو اسے مبداء معلول اخیر کہا جاتا ہے، جیسے کہ آج کا دن معلول اخیر ہے، جس کے لیے علت کل گزشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے اور اس کی علت پر سوں گزشتہ کا دن ہے اور پر سوں کا دن بھی معلول ہے، اس کی علت نرسوں کا گزشتہ دن ہے، اسی قیاس پر۔ اس تمہید کے بعد اب برہان تطبیق کو سمجھنا چاہیے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود اگر ممکن ہو تو ہم مبداء یعنی الف سے علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں گے، اسی طرح سے ایک دوسرا لامتناہی سلسلہ بھی فرض کریں گے جس کی ابتدا پہلے والے سلسلہ سے بقدر واحد بعد سے ہو گا یعنی «ب» سے۔

تقریب فہم کے لیے ایک مثال ذیل میں پیش کی جاتی ہے:

سلسلہ اولی الف، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز لائی نہایت  
سلسلہ ثانی ک، ب، کت، کث، کج، کح، کخ، کد، کذ، کز، کx لائی نہایت  
مثال مذکور میں پہلے سلسلے کا مبداء الف ہے جو «ب» کے لیے علت ہے ب ت کے لیے علت ہے، ت، ث کے لیے علت ہے علیٰ ہذا القیاس لائی نہایت اور دوسرے سلسلہ کا مبداء «ب» جو الف کے بعد ہے اور بقدر واحد کم ہے اور جانب اخیر میں غیر متناہی ہے، اب ہم پہلے والے سلسلے کو کل فرض کرتے ہیں اور دوسرے کو جز فرض کرتے ہیں لہذا سلسلہ ثانی سلسلہ اول میں داخل ہو گا، اب ہم دونوں کی تطبیق اس طرح دیں گے کہ سلسلہ اولیٰ سے الف کو سلسلہ ثانی کے ب کے مقابل میں رکھیں، اسی طرح سے اول کے ب کو ثانی کے ت کے مقابل میں رکھیں پھر اول کے ت کو ثانی کے ث کے مقابل میں رکھیں، اسی طرح سے تطبیق دیتے رہیں، اب اس کی دو صورت ہوگی، یا تو اول کے ہر جز کے مقابلہ میں ثانی میں جز ملتا چلا جائے گا، لائی نہایت، یا اول کا ایک جز ہوا ہو گا جس کے مقابل میں ثانی میں جز نہیں ہو گا پہلی صورت میں کل اور جز میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع نقیضین کا استحالہ بھی لازم آئے گا، اور دوسری صورت میں اول ثانی پر ایک جز متناہی کے مقدار زائد ہو گا اور زائد کی زیادتی مزید علیہ پر مزید علیہ کے جمع افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے لہذا اب ثانی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے، لہذا اب سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ایسے امور غیر متناہیہ کا پایا جانا بھی باطل اور محال ہے۔

☆☆☆☆☆



\* وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهمي محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم. فلا يرد النقص بمراتب العدد، بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، فلا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيهما، وذلك لأن معنى لاتناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لاتنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال.

ترجمہ: یہ تطبیق اس میں ممکن ہوگی جو تحت وجود داخل ہونے کے اس میں جو وہی محض ہو کیوں کہ اس صورت میں تطبیق وہم کے انقطاع سے منقطع ہو جائے گی، لہذا مراتب عدد سے اعتراض وارد نہیں ہوگا، بایں طور کہ دونوں مجموعوں کی تطبیق دی جائے، ایک کے ایک کی دوسرے کے دوسرے کے ساتھ اور نہ ہی معلومات اور مقدورات باری تعالیٰ سے ہی اعتراض وارد ہوگا کہ اول ثانی سے زیادہ ہے، باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں۔ اعتراض اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ اعداد، معلومات اور مقدورات کے عدم تناہی کا مطلب یہ ہے کہ یہ کسی ایسی حد پر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے کا تصور نہ ہو، اس معنی میں غیر متناہی نہیں ہیں کہ ان کی کوئی نہایت نہیں اور تحت وجود داخل ہیں، کیوں کہ یہ محال ہے۔

### تشریح

وهذا التطبيق إنما يمكن:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ برہان تطبیق صرف ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو تحت وجود داخل ہوں، عام ازیں کہ ان کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں، خارج میں وہ ایک ساتھ موجود ہوں یا یکے بعد دیگرے ان کا وجود ہو، لیکن وہ امور جو اعتباری اور وہی محض ہوں، جن کا خارج اور ذہن میں کہیں بھی وجود نہیں ہوتا ہے، ان میں برہان تطبیق کا اجرا نہیں ہو پائے گا جیسے فوقیت اور تحتیت امور اعتباریہ اور انتزاعیہ ہیں، خارج یا ذہن میں کہیں ان کا وجود نہیں ہے، بلکہ جب ہم کسی شئی کو اوپر لے جائیں یا نیچے لے آئیں تو اس شئی سے فوقیت اور تحتیت کا ہمارا ذہن انتزاع اور اعتبار کرتا ہے تو یہ سب خالص وہی امور ہیں، ان میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی۔

فلا يرد النقص بمراتب العدد:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ جب یہ واضح کر دیا گیا کہ برہان تطبیق صرف انہیں امور میں جاری ہوگی جو تحت وجود داخل ہوں تو اب اگر کوئی مراتب اعداد سے اعتراض کرنا چاہے، اعتراض نہیں کر سکتا، مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ برہان تطبیق سے امور غیر متناہیہ باطل ہیں لہذا اعداد بھی تو غیر متناہی ہیں، لہذا برہان تطبیق ان میں بھی جاری ہوگی، مثلاً ہم ایک سے اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ فرض کرتے ہیں اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ دو سے فرض کرتے ہیں، اب ہم دونوں کے احاد کی ایک دوسرے سے تطبیق دیں گے، مثلاً پہلے سلسلہ کے ایک کو دوسرے سلسلہ کے دو کے مقابل میں اور پہلے کے دو کو دوسرے کے تین پہلے کے تین کو دوسرے کے چار کے مقابل میں اسی طرح لائی نہایت کہتے چلے جائیں گے اب یا تو پہلے کے احاد کے مقابلے میں دوسرے سلسلے کے احاد ملتے چلے جائیں گے تو لازم آئے گا کہ ناقص زائد کی طرح سے ہو جائے یا کسی موڑ پر جا کر پہلے سلسلے کی کسی اکائی کے مقابلے میں دوسرے سلسلے کی اکائی نہیں ملے گی تو لازم آئے گا کہ دوسرا سلسلہ جسے ہم نے غیر متناہی فرض کیا تھا، وہ متناہی ہو جائے جس سے پہلے سلسلہ کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے تو اعداد کا متناہی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اعداد کا غیر متناہی ہونا مسلمات میں سے ہے۔



ولا بمعلومات اللہ تعالیٰ و مقدوراتہ:- اس عبارت سے بھی شارح یہی بتا رہے ہیں کہ جب ہم نے واضح کر دیا کہ برہان تطبیق انھیں غیر متناہی امور میں جاری ہوگی جو تحت وجود داخل ہیں تو اب اگر کوئی معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ سے اعتراض کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا۔

اعتراض سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ واجب تعالیٰ کے علم کے تحت جو امور داخل ہیں وہ معلومات باری تعالیٰ ہیں اور اس کی قدرت کے تحت جو داخل ہیں وہ مقدورات باری تعالیٰ ہیں۔ اب یہیں یہ جان لینا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ تو اس کے علم کے تحت ہے، واجب تعالیٰ کو جیسے دیگر اشیا کا علم ہے ویسے ہی اسے اپنی ذات کا بھی علم ہے، لیکن جیسے دیگر موجودات اس کی قدرت کے تحت داخل ہیں خود اس کی ذات اس کی قدرت کے تحت داخل نہیں ہے اسی طرح محالات بھی تحت قدرت نہیں ہیں۔ اس تقدیر پر معلومات باری تعالیٰ مقدورات باری تعالیٰ سے زائد ہوئے اور مقدورات معلومات سے کم ہوئے۔

اب یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر برہان تطبیق تام ہے تو یہ معلومات اور مقدورات باری تعالیٰ میں بھی جاری ہوگی اور چوں کہ مقدورات، معلومات سے کم ہیں لہذا مقدورات کا سلسلہ منقطع ہو جائے گا اور اس کے انقطاع سے لازم آئے گا کہ معلومات بھی منقطع ہو جائیں تو اب لازم آئے گا کہ معلومات اور مقدورات باری تعالیٰ متناہی ہو جائیں، حالانکہ ان کے غیر کے متناہی ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

وذلك لان معنى لا تنهاى الأعداد:- شارح اس عبارت سے بتا رہے ہیں کہ اعداد اور معلومات و مقدورات سے مذکورہ طریقے پر اعتراض اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ یہ امور اس معنی میں غیر متناہی نہیں ہیں کہ یہ تحت وجود داخل ہیں اور برہان تطبیق سے ان کے غیر متناہی ہونے کو باطل کر دیا جائے، بلکہ یہ اس معنی میں غیر متناہی ہیں کہ یہ کسی بھی ایسی حد پر ختم نہیں ہو سکتے جس کے بعد دوسرے کا تصور ممکن نہ ہو۔ لہذا اگر آپ نے ایک لاکھ کا تصور کر لیا تو یہ تصور نہیں پر ختم نہیں ہوگا بلکہ اس کے بعد ایک لاکھ ایک کا تصور ممکن ہوگا۔ اسی طرح اگر آپ نے ایک ارب کا تصور کر لیا تو اس کے بعد ایک ارب ایک کا تصور ممکن ہوگا تو اعداد کے یہ تصورات کسی بھی ایسی حد پر منتہی نہیں ہو سکتے کہ اس کے بعد دوسرے کا تصور ممکن نہ ہو، ہاں ان کے انقطاع کی صرف ایک صورت ہے کہ آپ کا تصور اور وہ منقطع ہو جائے تو یہ خود بخود منقطع ہو جائیں گے، لہذا ان کی تنہائی کے لیے برہان تطبیق جاری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور برہان تطبیق ان میں جاری بھی نہیں ہو پائے گی، اس لیے کہ اس کے جریان کے لیے امور غیر متناہیہ میں ترتیب ضروری ہے اور ترتیب کے لیے امور غیر متناہیہ کا استحضار ذہنی ضروری ہے اور اعداد چوں کہ وہی ہیں اور امور وہمیہ کا استحضار ذہن کر ہی نہیں سکتا، خلاصہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات و مقدورات واجب تعالیٰ غیر متناہی تو ہیں لیکن لاتقنیات کے معنی میں غیر متناہی ہیں۔ ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ لاتقنیات وہ امور ہوتے ہیں جو خارج میں متناہی ہو کر پائے جائیں، لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبے کا تحقق ممکن ہو، لیکن ان کے سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ اعداد اور معلومات و مقدورات جو موجود ہیں وہ متناہی ہی ہیں اور جو موجود نہیں ہیں وہ موہوم ہیں اور موہوم میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوتی، لہذا اعتراضات فاسد ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* الواحد یعنی ان صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات

واحدة. والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا). وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلاً منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه إذ لا تضاد بين إرادتين، بل بين المرادين، وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجز أحدهما، وهو أمانة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً.

ترجمہ:- یعنی صانع عالم ایک ہے یہ ممکن نہیں ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم صادق آئے مگر ایک ذات پر متکلمین کے درمیان اس تعلق سے برہان تمناع مشہور ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ سے اشارہ کیا گیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں گے تو ان میں تمناع ممکن ہو گا بایں طور کہ ایک حرکتِ زید کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون زید کا کیوں کہ حرکت و سکون میں ہر ایک فی نفسہ ممکن ہیں یونہی ان دونوں میں سے ہر ایک سے فی نفسہ ارادے کا تعلق بھی ممکن ہے کیوں کہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں کی مراد میں تضاد ہے اور اس وقت یا تو حرکت و سکون دونوں حاصل ہوں گے تو یہ اجتماعِ ضدین ہے یا دونوں نہیں حاصل ہوں گے تو دونوں صانع میں ایک کا عجز لازم آئے گا اور یہ حدوث و امکان کی علامت ہے کیوں کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے لہذا تعدد امکانِ تمناع کو مستلزم ہے جو مستلزم محال ہے تو تعدد محال ہے۔

### تشریح

الواحد: وحدت حق سبحانہ تعالیٰ پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں ان میں بعض وہ دلیلیں ہیں جو اس پر قائم ہیں کہ صانع عالم ایک ہے اور بعض وہ دلیلیں ہیں جو اس پر قائم ہیں کہ ذات واجب الوجود ایک ہے۔ شارح نے اپنے قول ”ان صانع العالم واحد“ کہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آنے والی دلیل صانع عالم کی وحدانیت پر قائم کی گئی ہے اور ماتن کا قول ”والمحدث للعالم هو الله تعالى“ بھی اسی کو ظاہر کرتا ہے کیوں کہ تمناع تعدد صانع اور تعدد محدث کی صورت میں ہی ممکن ہوتا ہے۔

اور شارح نے اپنے قول ”ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة“ سے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ آنے والی دلیل واجب الوجود کی وحدانیت پر بھی دلالت کرتی ہے کیوں کہ ماقبل میں یہ گزر چکا ہے کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے اس تقدیر پر واحد کا مفہوم یہی ہو گا کہ واجب الوجود کے مفہوم کا اثنین میں اشتراک نہیں ہو سکتا لہذا دلیل واجب الوجود کی وحدانیت پر بھی دلالت کرے گی۔

ظاہر یہی ہے کہ یہ دلیل صانع عالم کی وحدت پر ہی دال ہے جیسا کہ یہی تمناع کے مناسب ہے اور کلام مصنف ”والمحدث للعالم هو الله تعالى“ کے بھی یہی مناسب ہے۔

وحدت واجب تعالیٰ پر برہان:- وحدت واجب الوجود پر یہ دلیل قائم کی جاتی ہے کہ اگر دو واجب ہوں گے تو معنی وجوب میں دونوں شریک ہوں گے، لہذا ایک کی دوسرے سے تمیز کے لیے میز کی ضرورت ہوگی کیوں کہ بغیر اس کے دونوں میں تمایز نہیں ہوگا تو ترکیب واجب لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔

والمشهور في ذلك بين المتكلمين:- وحدت صانع پر متکلمین کے درمیان جو دلیل مشہور ہے اسے برہانِ تمناع کہتے ہیں یہ دلیل دو صانع کے مابین تمناع اور اختلاف کے مفروضے پر مبنی ہے اس وجہ سے اسے برہانِ تمناع کہتے ہیں

اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" (الانبیاء: ۲۲) سے اشارہ کیا ہے۔  
وحدتِ صانع پر دلیل اور برہانِ تمانع:- وحدتِ صانع پر برہانِ تمانع سے حجت قائم کی جاتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو صانع ہوں گے تو ان کے مابین تمانع اور اختلاف ممکن ہوگا مثلاً یہ ممکن ہے کہ ایک جب زید کی حرکت کا ارادہ کرے تو اسی وقت میں دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کرے کیوں کہ حرکت و سکون میں سے ہر ایک ممکن الوقوع ہیں یوں ہی دونوں میں سے ہر ایک سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن الوقوع ہے یہاں پر تین صورتیں ہوں گی یا تو دونوں کا ارادہ پورا ہو جائے گا تو اس صورت میں اجتماعِ متضادین لازم آئے گا ایک ہی وقت میں زید متحرک بھی ہوگا اور اسی وقت میں وہ ساکن بھی رہے گا اور ظاہر ہے کہ یہ محال ہے لہذا یہ صورت ممکن نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہوگی کہ دونوں میں سے کسی کا ارادہ پورا نہیں ہوگا اس صورت میں لازم آئے گا کہ دونوں اپنے ارادے پورا کرنے میں معذور اور مجبور ہوں یہ عجز ہے اور عجز ایک نقص ہے جو حدوث کی علامت ہے اور صانعِ عالم ہر نقص و عیب سے پاک ہے۔ لہذا یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے اب آخری صورت یہ رہ جاتی ہے کہ دونوں میں ایک کا ارادہ پورا ہو جائے اور دوسرے کا ارادہ پورا نہ ہو تو جس کا ارادہ پورا نہیں ہوگا اس کے لیے عجز لازم آئے گا اور عجز حدوث و امکان کی علامت ہے کیوں کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ ثانی اپنی کمزوری کی بنا پر اول سے مزاحمت پر قدرت نہیں رکھتا اور یہ وجوب کے منافی ہے لہذا ثابت ہوا کہ تعددِ صانعِ عالم باطل ہے، صانعِ عالم ایک ہے۔

اذلا متضاد بین اِرادتین بل بین المرادین:- اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں حرکتِ زید کا ارادہ اور اسی وقت میں سکونِ زید کا ارادہ یہ تو اجتماعِ ضدین ہے اور یہ محالات میں سے ہے لہذا یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ دونوں ایک ہی وقت میں متضاد ارادہ کر لیں شارح اس عبارت سے جواب دیتے ہیں کہ حرکت اور سکون ایک ہی وقت میں جمع ہو جائیں اس میں تضاد ہے لیکن ارادے میں کوئی تضاد نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت و سکون کے ارادے کا جو کل ہے یعنی جو مرید ہیں ارادہ کرنے والے ہیں ان میں تعدد ہے۔ لہذا دونوں متضاد ارادہ کر سکتے ہیں ہاں دونوں ارادوں کا تعلق جس سے ہے وہ ضرور ایک ہے جو کہ زید ہے لیکن زید ارادے کا کل نہیں ہے بلکہ مراد کا کل ہے لہذا یہ محال ہے کہ زید میں بیک وقت حرکت و سکون دونوں جمع ہو جائیں مثلاً جامی، شامی، نامی تینوں دوست ہیں ایک ساتھ رہتے ہیں لیکن اس بات کا امکان برقرار ہے کہ کسی مرحلے میں ان میں اختلاف ہو جائے شامی یہ ارادہ کرے کہ جامی آج میرے ساتھ ممبئی جائے گا اور نامی اسی وقت میں یہ ارادہ کرے کہ نہیں بلکہ جامی میرے ساتھ آج حیدر آباد جائے گا تو اس میں کیا استحالہ ہے ارادہ کرنے والے دو لوگ ہیں تو متضاد ارادہ تو کر ہی سکتے ہیں، استحالہ اس میں ہے کہ جامی ایک ہی وقت میں شامی کے ساتھ ممبئی بھی چلا جائے اور اسی وقت میں جامی، نامی کے ساتھ حیدر آباد بھی روانہ ہو جائے اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ ایک صانعِ زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور اسی وقت میں دوسرا صانع اس کے سکون کا ارادہ کرے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے استحالہ اس میں ہے کہ زید جس وقت میں متحرک ہے اسی وقت میں ساکن بھی رہے بیک وقت دونوں کی مراد پوری ہو جائے اس میں تضاد ہے۔

\* ہذا تفصیل مایقال: ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وان قدر لزم عجز الآخر. وبما ذكرنا يندفع ما يقال: انه يجوز أن يتفق من غير تمنع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً.

ترجمہ:- یہ تفصیل ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہے تو اس کا عجز لازم آئے گا اور اگر قادر ہے تو دوسرے کا عجز لازم آئے گا اور ان دفعات سے جو ہم نے برہان تمنع میں ذکر کیا ہے وہ اعتراضات ختم ہو جاتے ہیں جو کیے جاتے ہیں کہ ان میں بغیر تمنع کے اتفاق ممکن ہے یا یہ کہ مستلزم محال ہونے کی وجہ سے ممانعت اور مخالفت کا امکان نہیں ہے یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہے جیسے کہ ایک کا حرکت زید اور سکون زید کا ایک ساتھ ارادہ کرنا۔

### تشریح

ہذا تفصیل مایقال:- اس عبارت سے شارح نے وحدانیت صانع پر ایک دوسری دلیل ذکر کی ہے جو ایجاز کلام کا ایک شاندار نمونہ ہے اس دلیل میں متدل نے ضدین کو جمع کیے بغیر اپنے دعویٰ پر دلیل پیش کی ہے اس دلیل کو آپ برہان تمنع کے اجمال کا نام بھی دے سکتے ہیں، فرماتے ہیں کہ:

اگر دو صانع ممکن ہوں گے تو ان میں ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو گا یا نہیں اگر قادر ہو گا تو دوسرے کا عجز لازم آئے گا اور اگر نہیں قادر ہو گا تو پھر اسی کا عجز لازم آئے گا اور عجز حدوث کی علامت ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے لہذا دو صانع ہوں یہ ممکن نہیں ہے۔

دونوں کے ایک دوسرے کی مخالفت پر قدرت رکھنے یا نہ رکھنے سے عجرباں طور لازم آئے گا کہ ایک اس فعل کی ضد کی انجام دہی سے قاصر ہے دوسرے نے جس فعل کو انجام دے دیا ہے لہذا وہ اپنے فعل میں اس کا محتاج ہے کہ دوسرا اس فعل کی جو ضد ہے وہ نہ کرے۔

وبما ذكرنا يندفع ما يقال:- اس عبارت سے برہان تمنع کی دفعات پر تین اعتراضات پیش کیے گئے ہیں اور پھر ان کے جوابات دیے گئے ہیں، ہم پہلے ان دفعات کو ذکر کریں گے پھر اعتراضات پیش کریں گے پھر انہیں دفعات کے آئینے میں اعتراضات کو دفع بھی کریں گے۔

برہان تمنع کی دفعات:- (۱) دو صانع کے مابین تمنع ممکن ہے، متدل نے اس دفع کو اپنے قول ”لا ممکن بینہما تمنع“ سے بیان کیا ہے۔

(۲) حرکت و سکون فی نفسہ امر ممکن ہیں اور ان کا ارادہ بھی فی نفسہ ممکن ہے۔ متدل نے اس دفع کو اپنے قول ”لان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن“ سے بیان کیا ہے۔

(۳) حرکت و سکون کے دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں کی مراد میں تضاد ہے متدل نے اس دفع کو اپنے قول ”لا تضاد بین الارادتين بل بین المرادين“ سے بیان کیا ہے۔

دفعات پر وارد ہونے والے تین اعتراضات:-

(۱) دونوں میں اتفاق کا امکان برقرار ہے یہ ممکن ہے کہ دونوں باہمی مشاورت اور آپسی تال میل سے کام کریں



اختلاف و انتشار کی نوبت نہ آنے دیں اس طرح دونوں میں تمنع کا امکان ختم ہو جائے گا۔

معرض نے اس اعتراض کو اپنے قول ”أنه يجوز أن يتفقا من غير تمنع“ سے بیان کیا ہے۔

(۲)۔ دونوں میں ایک دوسرے کی ممانعت اور مخالفت ممکن نہیں ہے اس لیے کہ مخالفت ایک دوسرے کے عجز اجتماع ضدین کو مستلزم ہے جو کہ محال ہے جیسا کہ خود مستدل معترف ہے کہ اگر دونوں کا ارادہ پورا ہو جائے تو ضدین کا اجتماع لازم آئے گا اور اگر ایک کا نہیں پورا ہوگا تو اس کا عجز لازم آئے گا۔

معرض نے اس اعتراض کو اپنے قول ”أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال“ سے بیان کیا ہے۔

(۳)۔ دو صانع ہونے کی صورت میں ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کرے یہ محال ہے اس لیے کہ یہ اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے جو کہ محال ہے اور جس سے کوئی محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہذا دونوں کا ایک دوسرے کی مخالفت کرنا محال ہے جیسے کہ ایک ہی صانع حرکت زید اور سکون زید دونوں کا ارادہ کرے تو اجتماع نقیضین کے استحالة کی بنا پر یہ محال ہے۔

معرض نے اس اعتراض کو اپنے قول ”أو أن يمتنع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد حركة زید و مسكونه معاً“ سے بیان کیا ہے۔

اعتراضات کے جوابات دفعات کی روشنی میں:-

(۱)۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں میں اتفاق ممکن ہے لیکن اتفاق کا امکان مخالفت کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ طرفِ موافق جب ضروری ہوتا ہے تو طرفِ مخالف محال ہوتا ہے لیکن جب طرفِ موافق ضروری نہیں ہوتا تو طرفِ مخالف ممکن ہوتا ہے جیسا کہ معرض خود اسی کا قائل ہے کہ اتفاق ممکن ہے ضروری نہیں ہے اور جب اتفاق ضروری نہیں ہے تو دونوں میں تمنع اور اختلاف بھی محال نہیں ہوگا اور جب دونوں میں تمنع محال نہیں ہے تو ایک دوسرے کی مخالفت کا امکان برقرار ہے یہی مفہوم ہماری دلیل کی دفعہ نمبر (۱) ”لا ممکن بينهما تمنع“ سے ظاہر ہے۔

آثار و اخبار بھی اسی کو ظاہر کرتے ہیں کہ جب دو حکمراں ہوں گے تو کبھی نہ کبھی ان میں اختلاف ہوگا ہی ایک مملکت میں دو حاکم ہوں تو اتفاق کا امکان کم ہوتا ہے اور اختلاف کا امکان زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم روز مرہ اس کا مشاہدہ کرتے ہیں لہذا اختلاف ہی رائج ہے اسی لیے یہ حکم ہے کہ امت مسلمہ کا خلیفہ اور امام ایک ہوگا۔

(۲)۔ آپ کا یہ اعتراض ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ دونوں میں تمنع ممکن نہیں ہے اس لیے کہ یہ محال کو مستلزم ہے یہ اعتراض ہمیں اس لیے تسلیم نہیں ہے کہ زید میں فی نفسہ حرکت و سکون دونوں کا وقوع ممکن ہے زید کا متحرک ہونا بھی ممکن ہے اور ساکن ہونا بھی ممکن ہے اسی طرح سے دونوں صانع میں ہر ایک کے لیے زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ارادہ بھی ممکن ہے اس لیے کہ دونوں فاعل مختار ہیں دونوں کے ارادے میں کوئی تضاد نہیں ہے تضاد اس میں ہے کہ دونوں کی مراد بیک وقت پوری ہو جائے زید میں ایک ہی وقت میں حرکت و سکون دونوں کا وقوع ہو جائے، لہذا اجتماع ضدین لازم نہیں آئے گا جو محال کو مستلزم ہے۔ یہی مفہوم ہماری دلیل کی دفعہ نمبر (۲) ”لان كلا منهما في نفسه امر ممكن“ سے ظاہر ہے۔

(۳)۔ صورت مسئلہ میں اجتماع ارادتین بالکل محال نہیں ہے ہاں دونوں کی مراد بیک وقت پوری ہو جائے اس میں ضرور استحالہ ہے اس لیے کہ دونوں ارادوں کے محل ایک دوسرے سے جدا گانہ ہیں حرکت زید کا ارادہ کرنے والا کوئی اور ہے اور سکون زید کا ارادہ کرنے والا کوئی اور صانع ہے برخلاف اعتراض کے کہ اس میں متضاد ارادوں کا محل ایک ہی صانع کو بنایا گیا ہے لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی صانع ایک ہی وقت میں حرکت زید اور سکون زید دونوں کا ارادہ کرے ظاہر ہے کہ آپ ایک ہی وقت میں قیام اور قعود دونوں کا ارادہ کیسے کر سکتے ہیں لیکن اگر آپ زید کے قیام کا ارادہ کریں اور اسی وقت میں آپ کا ساتھی زید کے بیٹھنے کا ارادہ کرے تو اس میں کیا استحالہ ہے اس کا تو باقاعدہ وقوع ہے لہذا قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔ یہی مفہوم ہماری دلیل کی دفعہ نمبر (۳)۔ ”لا تضاد بین الإرادتين بل المرادین“ سے ظاہر ہے۔



\* واعلم أن قوله الله تعالى: ”لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا“ حجة إقناعية، والملازمة عادية، على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ”ولعلنا بعضهم على بعض“، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل، أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه، لجواز الاتفاق على هذا النظام، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطلان السماوات ورفع هذا النظام، فيكون ممكناً لا محالة.

ترجمہ:- جان لو کہ قول باری تعالیٰ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ حجتِ اقناعی ہے اور ملازمہ عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے کیوں کہ تعدد حاکم کے وقت ایک دوسرے پر غلبہ پانے اور مخالفت کی عادت جاری ہے جیسا کہ اس کی طرف قول باری تعالیٰ: ”وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ سے اشارہ کیا ہے ورنہ تو اگر مراد فساد بالفعل ہو یعنی اس موجودہ نظام سے دونوں کا باہر ہو جانا تو محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اس نظام پر اتفاق کے امکان کی وجہ سے اور اگر مراد فساد بالامکان ہو تو اس کے انتفا پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمان کے پیٹے جانے اور اس نظام کے اٹھا دیے جانے پر شاہد ہیں تو فساد ممکن ہو گا محال نہیں۔

### تشریح

واعلم أن قوله تعالى:- اس بحث کو سمجھنے سے پہلے کچھ مصطلحات کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

حجتِ اقناعی:- دلیل ظنی کو کہتے ہیں یعنی ایسی دلیل جو صرف ظن غالب کا فائدہ دے اس سے یقین حاصل نہیں ہوتا دلیل ظنی کو حجتِ اقناعی اس بنا پر کہتے ہیں کہ جو شخص نظر فی المقدمات کی صلاحیت نہیں رکھتا اور برہان قطعی کا تحمل نہیں ہو سکتا وہ اسی پر قناعت کرتا ہے۔

قیاسِ خطابی:- وہ قیاس ہے جو مقدمات مقبولہ یا منظونہ یا بعض مقبولہ اور بعض منظونہ سے مرکب ہو بلفظ دیگر قیاسِ خطابی وہ قیاس ہے جو مقدمات ظنیہ سے مرکب ہو۔

اس قیاس سے حکم ظنی حاصل ہوتا ہے جیسے ”هذا الحائط ينتشر منه التراب وكل حائط ينتشر منه التراب فهو ينهدم فهذا الحائط ينهدم“ اس مثال میں دیوار کے گرنے کا جو حکم لگایا گیا ہے وہ یقینی نہیں ہے البتہ گرنے کا ظن ضرور ہے۔

اسے دلیلِ خطاب بھی کہتے ہیں اس لیے کہ اکثر خطبا اور واعظین اپنی تقریروں میں اسی کا استعمال کرتے ہیں اس سے وہ ہسانی اپنے مطلوب و مقصود کو سامعین کے دلوں میں اتار دیتے ہیں اور سامعین کے طبائع سے اس کے مقدمات مانوس ہوتے ہیں اس لیے حکم کے سمجھنے میں انھیں کوئی دقت نہیں پیش آتی ہے۔

یہ سب کچھ سمجھ لینے کے بعد اب بحث سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے فرماتے ہیں کہ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ سے عدم تعددِ الہ پر جو بحث قائم کی گئی ہے یہ حجتِ اِقْنَائِی ہے یعنی دلیلِ ظنی ہے اور ملازمہ یعنی تعددِ الہ کی تقدیر پر فسادِ زمین و آسمان کا لازم ہونا عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے یعنی دلیل بھی قطعی نہیں ہے اور مقدم ”کون تعددِ الہ“ اور تالی (لزومِ فساد) میں جو ملازمہ ہے وہ بھی قطعی نہیں ہے بلکہ عادی ہے یعنی عادتاً یہ پایا جاتا ہے کہ جب ایک ہی مملکت میں کئی حاکم ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کی مخالفت اور ایک دوسرے پر غلبہ اور قوت حاصل کرنے کی کوشش ہوتی ہے یا یہ کہ عادتِ الہیہ جاری ہے کہ تعدد کے وقت میں ان میں ممانعت اور مخالفت پیدا کر دیتا ہے اور ہر دونوں صورت میں غائب کو شاہد پر قیاس کرنا ہے اور یہ دلیل ظنی ہے قطعی اور یقینی نہیں ہے کہ ان میں مخالفت ہو ہی جائے بلکہ تعددِ الہ کی صورت میں ظاہر یہی ہے کہ ان میں مخالفت نہ ہو اس لیے کہ مخالفت حیوانی طبیعت کے مقتضیات میں سے ہے حیوانات میں حرص، طمع، غضب، ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی خواہش یہ سب محرکات حیوانات میں پائے جاتے ہیں جو انھیں مخالفت پر ابھارتے ہیں جب کہ الہ میں یہ سب چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

لہذا یہ آیت نفی تعددِ الہ پر حجتِ قطعیہ نہیں بن سکتی ہاں دلیلِ ظنی ضرور ہے عادتاً ایسا ضرور ہے کہ تعدد کی صورت میں مخالفت پائی جاتی ہے اور جب مخالفت ہوتی ہے فساد ضرور پیدا ہوتا ہے لہذا یہ دلیلِ خطابیات کے زیادہ مناسب ہے عام لوگوں کے ذہن میں وحدانیتِ باری تعالیٰ کے مسئلے کو اچھی طرح اتارنے اور سمجھانے کا یہ ایک بہتر طریقہ ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے: ”وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ الْإِلَهِ إِذْ أَذْهَبَ كُلَّ إِلَهِ مِمَّا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ (المومنون: ۹۱) اور نہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا خدا یوں ہوتا تو ہر خدا اپنی مخلوق لے جاتا اور ضرور ایک دوسرے پر اپنی تعلی چاہتا۔ (کنز الایمان)

وَالْإِنِّ أَرِيدُ الْفَسَادَ:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر حجتِ اِقْنَائِی اور ملازمہ عادی نہ ہو بلکہ قطعی اور عقلی ہو تو حجت ہی تام نہیں ہوگی اس لیے کہ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں فساد سے کیا مراد ہے؟ آیا فساد بالفعل مراد ہے یا فساد بالامکان مراد ہے اگر فساد بالفعل مراد ہے یعنی اگر آسمان و زمین میں چند معبود ہوتے تو ان میں فساد واقع ہو گیا ہوتا تو اس تقدیر پر ہمیں ملازمہ ہی تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ محض تعدد و وقوعِ فساد کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ اس بات کا امکان ہے کہ موجودہ نظام پر ان میں اتفاق ہو گیا ہو اور اگر فساد سے فساد بالامکان مراد ہے یعنی اگر آسمان و زمین میں چند معبود ہوتے تو ان میں فساد ممکن ہوتا تو اس تقدیر پر ہمیں ملازمہ تو تسلیم ہے لیکن لازمِ باطل ہو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ فساد کی نفی پر کوئی دلیل ہی قائم نہیں ہے بلکہ نصوص اسی پر شاہد ہیں کہ آسمان لپیٹ دیے جائیں گے اور موجودہ نظام درہم برہم کر دیا جائے گا جیسا کہ قرآن مقدس کی یہ آیت اس کی شہادت دے رہی ہے: ”يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِّيلِ لِلْكُتُبِ“ (الانبیاء: ۱۰۴) جس دن ہم آسمان کو لپیٹیں گے جیسے جمل فرشتہ نامہ اعمال کو لپیٹتا ہے۔ (کنز الایمان)

لہذا دلیلِ یقینی نہیں ہے ہاں اگر دلیلِ ظنی ہو تو کوئی استحالہ نہیں لازم آئے گا اس لیے کہ تعدد کی صورت میں ظن اتفاق کو مستبعد قرار دیتا ہے۔ ہم مشاہدہ یہی کرتے ہیں کہ جب بھی دو حاکم ہوتے ہیں ان میں اختلاف ہو جاتا ہے اور نظام میں خلل واقع

ہو جاتا ہے لہذا عام لوگ اس مشاہدے سے آسانی سے سمجھ لیں گے کہ دو معبود نہیں ہیں۔  
اس بحث سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ علامہ تفتازانی آیت قرآنیہ کے حجت قطعیہ ہونے کے منکر ہیں بلکہ ان کا مطمح نظر یہ ہے کہ اس آیت کے نظم کلام کا جو ظاہر ہے وہ حجت اقناعی ہے لیکن اس کا جو باطن ہے وہ بلاشبہ حجت قطعی ہے لیکن اس کو اہل نظر ہی سمجھ سکتے ہیں۔

شارح نے ظاہر آیت پر حجت اقناعی کا حکم لگایا ہے لیکن باطن آیت تو یقیناً حجت قطعیہ یقینیہ پر دل ہے۔



\* لا يقال: الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكرنهما، بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمناع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما صانعاً، فلم يوجد مصنوع. لأننا نقول: إمكان التمناع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان.

ترجمہ:- نہ کہا جائے کہ ملازمہ قطعی ہے اور مراد دونوں کے فساد سے دونوں کا عدم وجود ہے اس معنی کر کہ اگر دو معبود فرض کیے جائیں تو ان میں سارے افعال میں تمناع ممکن ہوگا تو ان میں کوئی بھی صانع نہ ہوگا تو مصنوع نہیں پایا جائے گا اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ امکان تمناع صرف عدم تعدد صانع کو مستلزم ہے امکان تمناع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر عدم وجود بالفعل مراد ہے تو ملازمہ کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اور اگر عدم وجود بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کے نہ تسلیم کرنے کا اعتراض وارد ہوگا۔

### تشریح

لا يقال: الملازمة قطعية:- بعض لوگوں نے آیت کو تعدد الہ کے بطلان پر حجت قطعیہ قرار دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ملازمہ بھی قطعی ہے شارح نے اس عبارت سے ان کے اس استدلال کو رد کر دیا ہے۔

حجت قطعیہ ہونے پر استدلال اس طرح کیا جاتا ہے کہ آیت میں فساد سے متبادر معنی مراد نہیں ہے اور نہ ہی فساد سے فساد بالفعل یا فساد بالامکان ہی مراد ہے۔ جیسا کہ متدل نے منع خلو کے طور پر فساد کو انھیں میں منحصر کر رکھا ہے بلکہ فساد سے یہاں پر مراد زمین و آسمان کا عدم وجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں گے تو سارے افعال میں ان کے مابین تمناع اور تخالف ممکن ہوگا تو ان میں کوئی بھی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بھی نہیں پایا جائے گا اس لیے کہ جب ایک صانع کسی فعل کا ارادہ کرے گا تو ممکن ہے کہ دوسرا صانع اسے وہ کام نہ کرنے دے جیسے کہ جب زید کسی دیوار کی تعمیر کا ارادہ کرتا ہے تو خالد اس کے لیے رکاوٹیں کھڑی کر دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دیوار بننے سے رہ جاتی ہے یوں ہی یہاں بھی یہ ممکن ہے کہ ایک دوسرے کے لیے رکاوٹیں کھڑی کر دے تو ان میں کوئی بھی صانع نہیں ہوگا اور جب کوئی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بھی نہیں پایا جائے گا تو گویا کہ تعدد صانع امکان تمناع کو مستلزم ہے اور امکان تمناع انتفاء مصنوع کو مستلزم ہے لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تعدد صانع انتفاء مصنوع کو مستلزم ہے اور لازم یعنی مصنوع کا نہ پایا جانا باطل ہے اور بطلان لازم بطلان ملزوم پر دل ہوتا ہے۔ لہذا تعدد صانع باطل ہے۔

لأننا نقول: إمكان التمناع:- اس عبارت سے شارح نے اس استدلال کو رد کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ ”لو فرض مانعان



لا ممکن تمناع“ مسلم ہے لیکن امکان تمناع محال ہونے کی بنا پر عدم تعدد صانع کو تو مستلزم ہے اس لیے کہ لازم کا استحالة ملزوم کے استحالة پر دال ہوتا ہے لیکن امکان تمناع عدم وجود مصنوع کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اس کا امکان بہر حال برقرار ہے کہ ان میں ایک بغیر وقوع تمناع کے مصنوعات کی تخلیق کر دے کیوں کہ امکان تمناع وقوع تمناع کو مستلزم نہیں ہے۔

روکی یہ تقریر اس تقدیر پر ہوگی جب کہ ہو ضمیر کا مرجع معارض کا قول و ہو لا يستلزم انتفاء المصنوع میں امکان تمناع کو بنایا جائے لیکن اگر ضمیر ”هو“ عدم تعدد صانع کی طرف راجع ہو تو رد کی تقریر یہ ہوگی کہ امکان تمناع عدم تعدد صانع کو تو مستلزم ہے لیکن عدم تعدد صانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں ہے بلکہ عدم تعدد صانع اس کو مستلزم ہے کہ ان میں کوئی بھی صانع نہ ہو۔

ایک چیز یہاں پر غور کرنے کی یہ بھی ہے کہ لا یقال سے جو ملازمہ کی قطعیت پر استدلال کیا گیا ہے اس میں جو یہ کہا گیا ہے ”فلم یکن احدهما صانع“ اس میں سلب کلی اور سلب جزئی دونوں کے پائے جانے کا احتمال ہے یعنی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں صانع کی نفی دونوں میں سے ہر ایک سے ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں صانع کی نفی دونوں میں سے صرف ایک سے ہو اور ایک کے لیے صانع کا ثبوت ہو جیسا کہ عبارت سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہ عبارت متفرع بھی ہے اور متفرع علیہ بھی ہے یعنی امکان تمناع پر اس کی تفریع کی گئی ہے اور اس پر فلم یوجد مصنوع کی تفریع کی گئی ہے لہذا اب اگر ”فلم یکن احدهما صانع“ سے سلب کلی مراد ہے تو امکان تمناع پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ امکان تمناع سے دونوں کے صانع ہونے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک سے نفی ہوتی ہے جس میں کہ عجز پایا جائے گا اور اگر عبارت سے سلب جزئی مراد ہے تو اس پر انتفاء مصنوع کا حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ دونوں میں سے جس سے صانع کی نفی نہیں ہوئی ہے اس سے مصنوع کا وجود پالیا جائے گا، لہذا حجت قطعی نہیں ہے۔

علیٰ اَنَّهُ یوید منع الملازمة :- اس استدلال پر بھی حسب سابق وہ دونوں منع وارد ہوں گے کہ عدم وجود مصنوع سے کیا مراد ہے آیا عدم وجود مصنوع بالفعل مراد ہے یا بالامکان مراد ہے اگر بالفعل مراد ہے تو ہمیں ملازمہ ہی تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ امکان تمناع وقوع تمناع کو مستلزم نہیں ہے اتفاق کا امکان برقرار ہے لہذا مصنوع پالیا جائے گا۔ اور اگر عدم وجود مصنوع بالامکان مراد ہے تو ملازمہ تو تسلیم ہے لیکن بطلان لازم تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ جب قیامت آئے گی تو دنیا فنا ہو ہی جائے گی اور جب دنیا ہی نہیں رہے گی تو مصنوعات بہر حال مٹتی ہو جائیں گے۔

خلاصۃً اعتراض یہ ہے کہ اگر تم یہ مراد لیتے ہو کہ ”لو کان الہة لم یوجد المصنوعات“ یعنی اگر چند معبود ہوں گے تو مصنوعات نہیں پائے جائیں گے تو ہمیں ملازمہ ہی تسلیم نہیں ہے اتفاق کے امکان کی بنا پر اور اگر تم یہ مراد لیتے ہو کہ ”لو کان الہة لامکن أن لا یوجد المصنوعات“ یعنی اگر چند معبود ہوں گے تو ممکن ہے کہ مصنوعات نہ پائے جائیں تو ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ یہ امکان متقی ہے کیوں کہ مصنوعات کا عدم وجود ممکن ہی نہیں ہے بلکہ عند القیامۃ واقع ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد. قلنا: نعم هذا بحسب أصل اللغة، لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً

لکان غیر متغیر، والایہ من ہذا القبیل، وقد یشتبه علی بعض الأذهان أحدا الاستعمالین بآخر، فیقع الخط۔  
ترجمہ:- تو اگر اعتراض کیا جائے کہ «لو» کا مقتضی ماضی میں اول کے انتقا کے سبب سے ثانی کا انتقا ہے تو یہ فائدہ نہیں دے گا مگر اس پر دلالت کا کہ ماضی کے زمانے میں تعدد کے متقی ہونے کے سبب سے ماضی کے زمانہ میں فساد کا انتقا ہے ہم کہیں گے کہ ہاں از روئے لغت کے «لو» کا یہی معنی ہے لیکن کبھی لو بغیر تعین زمانہ کے جزا کے انتقا سے شرط کے انتقا پر استدلال کرنے کے لیے آتا ہے جیسے کہ ہمارے اس قول میں «لو کان العالم قدیم لکان غیر متغیر» اگر عالم قدیم ہوتا تو متغیر نہیں ہوتا اور آیت اسی معنی ثانی کی قبیل سے ہے اور بعض لوگوں پر دونوں میں سے ایک کے دوسرے سے استعمال کا اشتباہ ہو گیا ہے تو وہ خط میں پڑ گئے۔

### تشریح

یہ بحث سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ کلمہ لو کے معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل فیہ کو سمجھ لیا جائے لو کا وضعی اور حقیقی معنی یہ ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں ایک شئی کے حصول کو دوسری شئی کے حصول پر معلق کرنے کے لیے آتا ہے اور تعلیق چوں کہ حصول کے منافی ہوتی ہے۔ لہذا زمانہ ماضی میں اگر معلق علیہ متقی ہو گا تو معلق کا بھی انتقا ہو جائے گا جیسے جب تم کہو گے «لو جنتی لأکرمتک» تو تم نے اکرام کو زمانہ ماضی میں حصول محیست پر معلق کر رکھا ہے لیکن ماضی میں محیست نہیں پائی گئی اس لیے ماضی میں اکرام بھی نہیں پایا گیا لہذا لو کا معنی التزامی یہ ہوا کہ لو ماضی میں ثانی کے انتقا کے لیے آتا ہے بسبب انتقا اول کے لو کا یہ معنی مشہور ہے لیکن کبھی لو انتقا سے لازم سے انتقا ملزوم پر استدلال کے لیے بھی آتا ہے جیسے کہ قیاس استثنائی متصل میں ہوتا ہے جس میں رفع ثانی کے استثنا سے رفع مقدم پر استدلال کیا جاتا ہے، مثلاً: «لو کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا لکن النهار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعة»  
انتباہ لینے کے بعد اب آپ کو اعتراض اور جواب کے سمجھنے میں یقیناً آسانی ہو جائے گی۔

فان قبل: مقتضی کلمہ لو:- اس عبارت سے اس آیت کے حجت ہونے پر ہی سوالیہ نشان لگادیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ لو کا مقتضی یہ ہے کہ وہ زمانہ ماضی میں انتقا اول کے سبب سے انتقا ثانی پر دلالت کرتا ہے جیسے کہ جب کہا جاتا ہے «لو جنتی لأعطیتک» اگر تم میرے پاس آتے تو میں تمہیں عطا کرتا، جو التزام اس پر دلالت کرتا ہے کہ تم میرے پاس نہیں آئے اس لیے میں نے تمہیں عطا نہیں کیا اس تقدیر پر آیت کریمہ «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» کا معنی یہ ہوا کہ اگر آسمان و زمین میں چند معبود ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد ہوتا لیکن زمانہ ماضی میں تعدد الہ متقی ہے اس وجہ سے زمانہ ماضی میں دونوں میں وقوع فساد نہیں ہوا اور یہ مقصود کے خلاف ہے مقصود یہ ہے کہ جمیع ازمنہ میں تعدد الہ کی نفی کی جائے جب کہ اس سے صرف ماضی کے زمانے میں تعدد کی نفی ہو رہی ہے لہذا تمہارا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ حجت اقنائی ہے۔

قلنا: نعم هذا بحسب اصل اللغة:- اس عبارت سے اعتراض کا جواب پیش کیا جا رہا ہے کہ ہم اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کلمہ لو کا معنی لغوی و مشہور وہی ہے جو ذکر کیا گیا ہے لیکن کبھی اس کے برخلاف لو انتقا جزا سے انتقا شرط پر استدلال کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے زمانے کی اس میں کوئی تعین نہیں ہوتی ہے۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ لو زمانہ ماضی کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ جب کہا جائے «لو کان العالم قدیم لکان غیر متغیر» اگر عالم قدیم ہوتا تو متغیر

نہیں ہوتا لیکن عالم متغیر ہے لہذا وہ قدیم نہیں ہے تو یہاں پر انتقالے جزا (نفسی عدم تغیر) جمیع ازمنہ میں انتقالے شرط (نفسی قدم عالم) پر دال ہے اور آیت اسی معنی ثانی استدلال کی قبیل سے ہے یعنی اس آیت میں عدم وقوع فساد سے جمیع ازمنہ میں عدم تعددالہ پر استدلال کیا گیا ہے کیوں کہ لو اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ تعددالہ کو فساد لازم ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے کہ فساد منتفی ہے اور اسی سے انتقالے تعددالہ کو بھی جان لیا گیا ہے۔

وقد یشتبه علی بعض الاذهان: - اس عبارت سے علامہ سعد الدین قنطازانی نے علامہ شیخ ابن حاجب پر تعریض کی ہے فرماتے ہیں کہ لو کے اس استعمال ثانی کی بنا پر بعض لوگوں کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ لو ثانی یعنی جزا کے انتقالے اول یعنی شرط کے انتقالے پر دلالت کرنے کے لیے آتا ہے حالانکہ یہ ایک وہم ہے نفس الامر میں ایسا نہیں ہے بلکہ لو کا وضعی اور اصلی معنی یہی ہے کہ یہ اول یعنی شرط کے انتقالے ثانی یعنی جزا کے انتقالے پر دلالت کرنے کے لیے ہی آتا ہے علامہ شیخ ابن حاجب سمجھ نہیں سکے کہ مقام استدلال میں لو کا معنی مقصود لازم معلوم (فساد) کے انتقالے ملزوم مجہول (تعددالہ) کے انتقالے پر استدلال ہے نہ کہ دو معلوم میں سے ایک کے انتقالے کو ثانی کے انتقالے کے لیے سبب بنانا ہے یہ معنی مقام استدلال میں مراد نہیں ہو سکتا مثلاً جب تم یہ بولتے ہو کہ «لو جئنی لأکرمتک» تو تمہارا مقصود مخاطب کو یہ بتانا نہیں ہے کہ انتقالے اکرام، انتقالے محبت کو لازم ہے بلکہ یہ ظاہر کرنا ہے کہ انتقالے اکرام انتقالے محبت کی بنا پر ہے۔ دیکھیے شرح جامی بحث حرف، ص: ۳۶۸۔

☆☆☆☆☆

\* القَدِیمُ هَذَا تصریح بما علم التزاماً، إذ الواجب لا یكون إلا قَدِیماً، أی لا ابتداء لو جوده، إذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غیره ضرورة، حتی وقع فی کلام بعضهم أن الواجب والقَدِیم مترادفان، لكنه ليس بمستقیم، للقطع بتغایر المفهومین.

ترجمہ:- وہ قدیم ہے یہ تصریح ہے اس کی جسے ماقبل میں التزاماً جانا گیا ہے اس لیے کہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے یعنی اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو مسبوق بالعدم ہوگا تو بالبداهت اس کا وجود اس کے غیر سے ہوگا یہاں تک کہ بعض لوگوں کے کلام میں یہ واقع ہو گیا ہے کہ واجب اور قدیم دونوں مترادف ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں مغایرت کے یقینی ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

القَدِیمُ هَذَا تصریح:- اس عبارت سے یہ بتایا جا رہا ہے کہ ذات باری تعالیٰ قدیم ہے اور یہ ایسا معنی تصریحی ہے جسے ماقبل میں التزاماً جان لیا گیا ہے اس لیے کہ ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ محدث عالم اللہ تعالیٰ ہے اور اسم جلالت کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی گئی ہے اور واجب الوجود اسے کہتے ہیں جس کا وجود بذاتہ ہو یعنی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور جب واجب الوجود اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں ہوگا تو اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہیں ہوگی اور جب اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہیں ہوگی تو وہ غیر مسبوق بالعدم ہوگا یعنی اس کے وجود پر عدم سابق نہیں ہوگا اور جب وہ غیر مسبوق بالعدم ہوگا تو حادث نہیں ہوگا اس لیے کہ حادث عند المتکلمین مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور جب وہ حادث نہیں ہوگا تو وہ قدیم ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ محدث عالم ذات باری تعالیٰ ہے اور وہ واجب الوجود ہے اور قدیم بھی ہے یہاں تک کہ وجوب و قدم کے رشتہ لزوم کو دیکھتے ہوئے بعض حضرات کو یہ وہم



ہو گیا کہ وجوب و قدم کے مفہوم میں مترادف ہے حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مترادف دو لفظوں کے مابین اتحاد فی المفہوم کا نام ہے یعنی دو لفظ ایسے ہوں کہ ان میں ہر ایک کا معنی و مفہوم بعینہ وہی ہو جو دوسرے کا ہو جیسے کہ بشر اور انسان ہیں کہ دونوں متحد المعنی ہیں لہذا ان دونوں میں مترادف قطعی ہے لیکن واجب اور قدم متحد المعنی نہیں ہیں اس لیے کہ واجب وہ ہے جس کا وجود بذاتہ ہو یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو، جب کہ قدم کا مفہوم یہ ہے کہ جو غیر مسبوق بالعدم ہو اور ظاہر ہے کہ جب دونوں کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے تو دونوں میں مترادف نہیں پایا جائے گا تاہم دونوں میں لزوم ضرور ہے وجوب کو قدم لازم ہے لیکن قدم کو وجوب لازم نہیں ہے اسی بنا پر بعض لوگوں نے کہہ دیا ہے کہ دونوں میں مترادف ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب لصدق على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة. وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا، إذ لا نغنى بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

ترجمہ:- اور گفتگو دونوں میں صدق کے اعتبار سے تساوی میں ہے تو بعض حضرات کا موقف یہ ہے کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صفات واجب تعالیٰ پر صادق آنے کی وجہ سے برخلاف واجب کے کہ اس کا صدق صفات واجب تعالیٰ پر نہیں ہے اور صفات قدیمہ کے تعدد میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ استحالہ ذوات قدیمہ کے تعدد میں ہے، اور بعض متأخرین جیسے امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کے کلام میں اس کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس پر یوں استدلال کیا ہے کہ ہر وہ جو قدیم ہے وہ واجب لذاتہ ہو گا کیوں کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہیں ہو گا تو فی نفسہ ممکن العدم ہو گا تو اپنے وجود میں مرجح کا محتاج ہو گا تو حادث ہو جائے گا کیوں کہ ہم حادث کا یہی معنی مراد لیتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کی ایجاد سے متعلق ہو۔

### تشوہیح

یہ بحث سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اس پر نظر ڈالتے ہوئے چلیں کہ تساوی اور مترادف کا مفہوم کیا ہے اور یہ کہ ان میں آپس میں کون سی نسبت ہے اور اسے بھی ذہن میں رکھتے ہوئے چلیں کہ عام اخص مطلق کا مفہوم کیا ہے۔ دو مفہوم اگر ایسے ہوں کہ ان میں ذات کے اعتبار سے اتحاد ہو یعنی جس پر اول صادق آئے اس پر ثانی بھی صادق آئے اور جس پر ثانی کا صدق ہو اس پر اول بھی صادق ہو تو اسے تساوی کہتے ہیں خواہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے ایک ہوں یا نہ ہوں جیسے ناطق اور ضالک کہ ان دونوں میں مصداق کے اعتبار سے اتحاد ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے اتحاد نہیں ہے اور دو لفظ اگر مفہوم کے اعتبار سے متحد ہوں یعنی ایک کا جو مفہوم ہو وہی دوسرے کا بھی مفہوم ہو تو اسے مترادف کہتے ہیں گویا کہ اتحاد فی الذات کا نام تساوی ہے اور اتحاد فی المفہوم کا نام مترادف ہے اب دونوں میں فرق یہ ہے کہ جہاں اتحاد فی المفہوم پایا جائے گا وہاں اتحاد فی الذات



ضرور ہوگا یعنی جہاں ترادف ہوگا وہاں تساوی بھی ضرور ہوگا لیکن جہاں اتحاد فی الذات ہوگا ضروری نہیں ہے کہ وہاں اتحاد فی المفہوم بھی ہو مثلاً ناطق اور فصیح، سیف اور صارم میں مصداق کے اعتبار سے اتحاد ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے اتحاد نہیں ہے کیوں کہ فصیح ناطق کی صفت بتاتا ہے اسی طرح صارم سیف کی صفت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ موصوف اور صفت کے مفہوم میں تغائر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ: ”کل متحدین فی المفہوم متحدین فی الذات بدون العکس۔“

اور دو مفہوم ایسے ہوں کہ ان میں اول ثانی کے ہر فرد پر صادق ہو لیکن ثانی اول کے ہر فرد پر نہ صادق ہو تو اسے عام اخص مطلق کہتے ہیں اب ان میں وہ جو ثانی کے ہر فرد پر صادق ہو اسے عام اور ثانی جو اول کے ہر فرد پر نہ صادق ہو اسے خاص کہتے ہیں جیسے حیوان اور انسان یا جیسے تساوی اور ترادف کہ تساوی ترادف کے ہر فرد پر صادق ہوتا ہے لیکن ترادف تساوی کے ہر فرد پر صادق نہیں آتا ہے۔ لہذا تساوی عام ہے اور ترادف خاص ہر ترادف تساوی ہے ہر تساوی ترادف نہیں ہے۔ مثلاً انسان اور بشر ان پر ترادف صادق ہے تو ان پر تساوی بھی صادق ہے اور ناطق اور فصیح پر تساوی تو صادق ہے لیکن ترادف صادق نہیں ہے۔

وانما الکلام فی التساوی:۔ اس عبارت سے شارح نے قدیم اور واجب کے مفہوم میں مشابہت کے مابین جو اختلافات ہیں اس کی وضاحت کی ہے ہم آپ پر واضح کر دیں کہ عند الجمہور قدیم عام ہے اور واجب خاص ہے حق سبحانہ تعالیٰ واجب اور قدیم دونوں ہے صفات واجب تعالیٰ قدیم تو ہیں واجب نہیں ہیں جب کہ امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے آگے بحث آرہی ہے لیکن ہر دونوں موقف پر شدید اشکالات ہیں۔

فان بعضهم علی أن القدیم:۔ اس عبارت سے شارح نے بعض اشاعرہ کے موقف کو پیش کیا ہے بعض اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے اور واجب خاص جو واجب ہوگا وہ قدیم ضرور ہوگا مثلاً ذات باری تعالیٰ واجب بھی ہے اور قدیم بھی ہے لیکن جو قدیم ہوگا ضروری نہیں ہے کہ وہ واجب بھی ہو۔ جیسے صفات واجب تعالیٰ قدیم تو ہیں لیکن واجب نہیں ہیں۔

ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة:۔ اس عبارت سے بعض اشاعرہ کے اس موقف پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ بعض اشاعرہ نے صفات کو واجب ماننے سے اس لیے انکار کیا ہے کہ اس تقدیر پر تعدد وجبا کا استحالہ لازم آئے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ صفات کو واجب نہ ماننے سے تعدد وجبا کے استحالے سے تو بچا جاسکتا ہے لیکن قدیم ماننے سے تعدد وجبا کا استحالہ تو ہر حال میں لازم آئے گا تو جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات قدیمہ کے تعدد میں کوئی استحالہ نہیں ہے، استحالہ ذات قدیمہ کے تعدد میں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین:۔ اس عبارت سے شارح نے امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے متبعین کا موقف پیش کیا ہے ان بزرگوں کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات دونوں واجب لذاتہ ہیں اور دونوں قدیم بھی ہیں انھوں نے اپنے موقف پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ جو قدیم ہوگا وہ واجب لذاتہ بھی ضرور ہوگا اس لیے کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہیں ہوگا تو واجب لغیرہ ہوگا اور جب وہ واجب لغیرہ ہوگا تو پھر وہ ممکن العدم ہو جائے گا اور اس کے وجود و عدم دونوں ناممکن ہوں گے لہذا واجب وجود کو ترجیح دینے کے لیے وہ ایک مرتبہ کا محتاج ہوگا پھر وہ حادث ہو جائے گا کیوں کہ حادث کا مطلب بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا وہ مسبوق بالعدم ہوگا تو پھر وہ قدیم کیسے ہوگا کیوں

کہ قدیم غیر مسبوق بالعدم ہوتا ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ جو قدیم ہو گا وہ واجب بھی ضرور ہو گا اور جو واجب ہو گا وہ قدیم بھی ہو گا جیسے کہ ذات ہادی تعالیٰ واجب بھی ہے اور قدیم بھی ہے لہذا دونوں میں تساوی کی نسبت ہے مصداق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى: فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، وهذا كلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد. والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزمانی، وفيه رفض لكثير من القواعد، وسيأتى لهذا زيادة تحقيق. إن شاء الله تعالى.

ترجمہ:- پھر ان لوگوں نے اعتراض یہ کیا کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی اور بقا ایک معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا تو جواب یہ دیا کہ ہر صفت ایسی بقا سے باقی ہے کہ وہ بقا بعینہ وہی صفت ہے اور یہ انتہائی مشکل کلام ہے کیوں کہ تعدد واجب لذاتہ کا قول منافی توحید ہے اور امکان صفات کا قول ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن تو وہ حادث ہے تو اگر وہ لوگ یہ گمان کریں کہ صفات قدیم بالزمان یعنی غیر مسبوق بالعدم ہیں اور یہ حدوث ذاتی یعنی ذات واجب تعالیٰ کی طرف احتیاج کے منافی نہیں ہے تو یہ وہ قول ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدم و حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف انقسام اور اس میں بہت سارے قواعد کا ترک ہے اور عنقریب اس کی زیادہ تحقیق انشاء اللہ آئے گی۔

### تشریح

ثم اعترضوا:- ماقبل میں واجب اور قدیم کے سلسلے میں تین قول پیش کیے گئے ہیں: (۱) دونوں میں مترادف ہے۔ (۲) دونوں میں عام اخص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے واجب خاص ہے۔ (۳) دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ پہلا قول قابل اعتنا نہیں ہے اس لیے اس پر کوئی بحث نہیں کی گئی ہے دوسرا قول بعض اشاعرہ کا ہے اس پر اعتراض اور جواب ماقبل میں آپ نے پڑھ لیا ہے۔ تیسرا قول امام حمید الدین ضریری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جس پر خود انھیں کی جانب سے اعتراض پیش کر کے اس کا جواب پیش کیا جا رہا ہے۔

اعتراض:- اعتراض یہ ہے کہ اگر ذات واجب تعالیٰ کی طرح سے صفات بھی واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ضرور ہوں گی اور بقا ایک معنی ہے یعنی جو قائم بنفسہ نہ ہو اور صفت بھی ایک معنی ہے جو کہ عند المتکلمین عرض سے عام ہے لہذا اس تقدیر پر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے جیسے قیام العرض بالعرض محال ہے اور دونوں کی دلیل ایک ہی ہے کہ جو خود قائم نہ ہو وہ غیر کو کیا قائم رکھے گا۔

حالاں کہ یہ اعتراض محل نظر ہے اس لیے کہ جب آپ نے صفات کو واجب لذاتہ مان لیا ہے تو پھر صفات معانی کی قبیل سے ہوں گی ہی نہیں فکیف یرد قیام المعنی بالمعنی۔

جواب:- جواب یہ ہے کہ صفات واجب تعالیٰ کی بقا کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفت اور چیز ہے اور بقا اور چیز ہے

جیسا کہ ترکیب اضافی سے متبادر ہو رہا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو بقا ہے وہ بعینہ صفت ہے اور جو صفت ہے وہ بعینہ بقا ہے صفت پر بقا ایک زائد مفہوم کا نام نہیں ہے لہذا اعتراض ساقط ہے۔

صاحب نبر اس مقام پر فرماتے ہیں کہ حیرت ہے کہ تعدد و جبا اور عدم قیام الواجب جیسے قوی اعتراض کو چھوڑ کر نہایت کمزور اعتراض پیش کیا گیا ہے لیکن اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے مدعی خود اپنے دعوے پر قوی اشکال قائم ہی کیوں کرے گا خود سے اپنی تضعیف کون کرے گا؟

هذا كلام في غاية الصعوبة:- شارح فرماتے ہیں کہ صفات کو واجب ماننا جیسا کہ علامہ ضریری کہہ رہے ہیں نہایت مشکل ہے اور قدیم کو واجب سے عام ماننا یہ بھی مشکل ہے مشکل دونوں ہیں لیکن زیادہ اشکال ضریری ہی کے قول پر ہے اس لیے مؤخر ہونے کے باوجود اسے پہلے بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ صفات کو واجب لذاتہ ماننے سے تعدد و جبا کا استحالہ لازم آتا ہے جو منافی توحید ہے اور عدم قیام واجب بنفسہ بھی لازم آتا ہے۔

اور قدیم کو واجب سے عام بتا کر صفات کو قدیم تو ماننا لیکن واجب نہ ماننا بلفظ دیگر یہ کہنا ہے کہ صفات ممکن ہیں اور ادھر یہ بھی مسلم ہے کہ ہر ممکن حادث ہے اور حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ صفات قدیم ہی نہ رہ جائیں اس لیے کہ قدیم غیر مسبوق بالعدم کا نام ہے۔

فإن زعموا أنها:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ امکان صفات کے قائلین اگر تنافی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے یہ کہیں کہ ہماری مراد صفات باری تعالیٰ کے قدم سے یہ ہے کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی غیر مسبوق بالعدم کے معنی میں قدیم ہیں اور صفات کے امکان یعنی حدوث سے مراد یہ ہے کہ وہ حادث بالذات ہیں یعنی یہ کہ وہ احتیاج الی واجب تعالیٰ کے معنی میں حادث اور ممکن ہیں اور یہ ایک ایسا معنی ہے جو قدم کے منافی نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ قدیم اور حادث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم عند الفلاسفہ ہے لیکن ہمارے نزدیک تقسیم باطل ہے ہمارے نزدیک تو بس دو ہی صورت ہے قدیم اور حادث جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی جس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہ ہو وہ قدیم ہے اور جو مسبوق بالعدم ہو یعنی جس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا ہو وہ حادث ہے اس تقدیر پر جب آپ صفات کو واجب نہیں مانتیں گے تو وہ حادث ہی ہوں گی اور جب وہ حادث ہوں گی تو وہ مسبوق بالعدم ہوں گی تو وہ قدیم نہیں ہو سکتیں کیوں کہ قدیم غیر مسبوق بالعدم کا نام ہے۔

ہم نے عند الحکما قدیم اور حادث کی قسموں کو ماقبل میں بیان کیا ہے لیکن یاد دہانی کے لیے اسے دوبارہ ذکر کر دے رہے ہیں۔ عند الحکما قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی۔

قدم ذاتی:- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو جیسے واجب تعالیٰ۔

قدم زمانی:- جو غیر مسبوق بالعدم ہو جیسے باری تعالیٰ، عقول عشرہ اور سارا عالم۔

حدوث ذاتی:- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو خواہ غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی قدیم بالزمان ہو جیسے عالم یا مسبوق

بالعدم ہو یعنی حادث بالزمان ہو جیسے زید، عمرو وغیرہ۔

حدوث زمانی:- جو مسبوق بالعدم ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

یہ تقسیم عند الحکما ہے متکلمین کے نزدیک قدیم وہ ہے جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا نہ



ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود کے لیے کوئی ابتدا ہو، یعنی اشاعرہ نے تنافی کا اندفاع فلاسفہ کی اصطلاح پر کیا ہے جب کہ اعتراض متکلمین کی اصطلاح پر مبنی ہے۔ لہذا جواب ناقابل قبول ہے۔

وفیہ رد فیض :- شارح فرماتے ہیں کہ اگر صفات واجب تعالیٰ کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات مان لیا جائے جیسا کہ جواب میں کہا جا رہا ہے تو بہت سارے اسلامی قواعد کا ترک لازم آئے گا جیسا کہ ہم عنقریب بحث صفات ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ میں ذکر کریں گے۔

اس قول کو تسلیم کرنے پر بالخصوص تین اسلامی قانون کو چھوڑنا لازم آئے گا۔

(۱) ذات واجب تعالیٰ فاعل مختار ہے۔ (۲) معلول مختار حادث بالزمان ہے۔ (۳) ایجاب یعنی عدم اختیار واجب تعالیٰ نقص اور عیب ہے۔



\* الحی القادر العلیم السميع البصیر الشائی المرید لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم علی هذا النمط البديع والنظام المحکم، مع ما یشتمل علیہ من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا یكون بدون هذه الصفات، علا أن أضدادها نقائص یجب تنزیہ الله تعالیٰ عنها. وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیها فیصح التمسک بالشرع فیها کالتوحید، بخلاف وجود الصانع وکلامہ ونحو ذلك مما یتوقف ثبوت الشرع علیہ.

ترجمہ :- (اللہ تعالیٰ) حی، قادر، علیم، سمیع، بصیر ہے، چاہنے والا، ارادہ کرنے والا ہے کیوں کہ بدایتاً عقل یہ یقین کرتی ہے کہ اس عجیب و غریب اور مستحکم نظام پر عالم کو بنانے والا اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہ وہ مستحکم افعال اور عمدہ ترین نقش و نگار پر بھی مشتمل ہے ان صفات سے خالی نہیں ہوگا اس کے علاوہ یہ کہ ان صفات کی ضدیں نقائص ہیں جن سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے اور ان کے متعلق شرع میں بھی آیا ہے اور صفات میں سے بعض وہ ہیں جن پر شرع کا ثبوت موقوف نہیں ہے لہذا شرع سے ان کے ثبوت پر استدلال صحیح ہوگا مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور اس کے کلام اور اس کے امثال کے جو ان میں سے ہیں جن پر خود ثبوت شرع موقوف ہے۔

### تشریح

الحی القادر العلیم :- یہاں سے مصنف نے واجب تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ کو بیان فرمایا ہے جن کے اثبات پر شارح نے یہاں تین دلیلیں قائم کی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اتنے عجیب و غریب طریقے پر عالم کی تخلیق اور اس کا مستحکم اور مربوط نظام، بغیر کسی ستون کے آسمانوں کے تنے ہوئے شامیانے، ہیئت کر دیہ کے باوجود زمین کا سطح فرش تاحد نگاہ، موجیں مارتے ہوئے سمندر، ابال کھاتے ہوئے چشمے، چاند اور سورج کا مقررہ نظام کے تحت طلوع و غروب، سرعت رفتار کے باوجود کواکب سیارہ کا متصادم نہ ہونا، ایک قطرے سے جاندار کی تخلیق، نوع، بنوع، رنگ و برنگ کی مصنوعات، یہ تمام چیزیں اس پر دلالت کر رہی ہیں کہ جو ان کا خالق ہے وہ ضرور ان صفات سے متصف ہوگا، حیات، قدرت، علم، سمیع، بصر اور ان کے علاوہ تمام صفات کمالیہ اس میں ضرور ہوں گی اور اسی کے ساتھ وہ صاحب ارادہ اور صاحب مشیت بھی ضرور ہوگا۔



علا ان اضدادھا:- یہاں سے ان صفات کے ثبوت پر دوسری دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر صانع عالم ان صفات سے متصف نہیں ہوگا تو پھر لازم آئے گا کہ وہ ان کے اضداد سے متصف ہو جائے اس لیے کہ ارتقاع نقیضین محال ہے اور ان کی ضدوں میں نقص ہی نقص ہے مثلاً بالترتیب ان کی ضدیں یہ ہیں، موت، عجز، جہل، بہرہ ہونا، گونگا ہونا، اندھا ہونا، مجبور اور عاجز ہونا ان تمام سے ذات باری تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے اور جب واجب تعالیٰ ان سے منزہ ہوگا تو جو ان ضدوں کی ضد ہیں حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، ارادہ، مشیت ان سے واجب تعالیٰ ضرور متصف ہوگا اس لیے کہ ارتقاع نقیضین محال ہے۔

وایضاً قد ورد الشرع بہا:- یہاں سے ان صفات کے اثبات پر تیسری دلیل ذکر کی جا رہی ہے کہ قرآن مقدس اور احادیث متواترہ ذات واجب تعالیٰ کے لیے ان صفات کے اثبات پر ناطق ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے تو جب شرع میں خود ذات باری تعالیٰ کے لیے ان صفات کا ورود ہے تو صاف ظاہر ہے کہ وہ ضرور ان صفات سے متصف ہے۔

وبعضہا مما لا یتوقف:- اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شرع سے صفات کے ثبوت پر استدلال دور کو مستلزم ہے اس لیے کہ تصدیق شرع خود اس علم پر موقوف ہے کہ واجب تعالیٰ جس نے اس شرع کو بھیجا ہے وہ صفات کمالیہ سے متصف ہے تو جب تصدیق شرع خود صفات پر موقوف ہے تو شرع سے صفات کا اثبات کیا دور کو مستلزم نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ شرع سے ان صفات کا اثبات ہے جن پر تصدیق شرع موقوف نہیں ہے لیکن جن صفات پر خود تصدیق شرع موقوف ہے ان کا اثبات شرع سے نہیں ہے جیسے توحید ایک صفت ہے تصدیق شرع اس پر موقوف نہیں ہے لہذا شرع سے اس کا اثبات ہو سکتا ہے جیسا کہ لو کان فیہما الہة إلا اللہ لفستدنا سے اسے ثابت کیا گیا ہے اور جیسے وجود صانع اور صفت کلام اسی طرح صفت علم و قدرت اور ارادہ بھی اس کی صفات ہیں لیکن یہ اسی صفات ہیں کہ تصدیق شرع خود انھیں پر موقوف ہے۔ لہذا شرع سے ان کا اثبات نہیں ہو سکتا لہذا جن صفات کا اثبات شرع پر موقوف ہے ان کا اثبات شرع سے نہیں ہے اور جن کا اثبات شرع پر موقوف نہیں ہے ان کا اثبات شرع سے ہے تو دور کیسے لازم آئے گا۔

الشائی المرید:- شائے شائی اسم فاعل ہے اور یہ مرید کا مرادف ہے مصنف نے دونوں کو الگ الگ اس لیے ذکر کیا ہے کہ قرآن مقدس میں یہ صفت کہیں لفظ مشیت سے واقع ہے اور کہیں لفظ ارادہ سے۔ کرامیہ کا گمان یہ ہے کہ صفت مشیت ازلی ہے اور صفت ارادہ ایجاد شئی کے وقت پیدا ہوتی ہے کرامیہ کے اس قول پر لازم آتا ہے کہ صفت ارادہ حادث ہو جائے جب کہ واجب تعالیٰ کی ساری صفات قدیم ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* لیس بعرض لأنه لا يقوم بذاته، بل یفتقر إلی محل یقومہ، فیکون ممکناً. ولأنہ یمتنع بقاؤہ وإلا لکان البقاء معنی قائماً بہ، فیلزم قیام المعنی بالمعنی وهو محال، لأن قیام العرض بالشئی معناه أن تحیزہ تابع لتحیزہ، والعرض لا تحیز لہ بذاتہ حتی یتحیز غیرہ بتبعیہ.

ترجمہ:- عرض نہیں ہے اس لیے کہ وہ بذاتہ قائم نہیں ہوتی بلکہ اس محل کی محتاج ہوتی ہے جو اسے قائم رکھے تو وہ ممکن ہوتی ہے اور اس لیے کہ عرض کی بقا محال ہے ورنہ تو بقا ایک ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہو تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور محال اس لیے ہے کہ عرض کے کسی شئی کے ساتھ قیام کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا تحیز اس شئی کے

تخیز کے تابع ہو اور عرض کا بذاتہ تخیز ہی نہیں ہوتا کہ اس کا غیر اس کی تبعیت میں مستحیز ہو۔

### تشریح

لیس بعرض :- مصنف نے یہاں سے ذات واجب تعالیٰ کی صفات سلبیہ کی بحث شروع کی ہے فرماتے ہیں کہ ذات واجب تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

شارح نے ذات باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کی یہاں پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل عرض نہ ہونے کی یہ ہے کہ عرض کا قیام بذاتہ نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اپنے قیام میں وہ غیر کی محتاج ہوتی ہے اس تقدیر پر اگر واجب تعالیٰ عرض ہو جائے تو احتیاج بال غیر کی بنا پر وہ حادث اور ممکن ہو جائے گا اور حدوث و امکان وجوب ذاتی کے منافی ہیں لہذا ذات باری عرض ہو ممکن نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ بقائے واجب ضروری ہے اور عرض کی بقا محال ہے اس تقدیر پر اگر واجب تعالیٰ عرض ہو تو لازم آئے گا کہ اس کی بقا ہی محال ہو جائے جب کہ وہ واجب بالذات ہے اور وجوب ذاتی امتناع کے منافی ہے لہذا ذات واجب تعالیٰ عرض ہو ممکن نہیں ہے۔

والا لكان البقاء معنی :- اس عبارت سے شارح نے بقائے عرض کے امتناع پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ عرض اگر باقی ہو تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور قیام المعنی بالمعنی اس لیے لازم آئے گا کہ بقائے عرض کی تقدیر پر بعرض سے زائد ایک معنی ہو گا جس کا قیام عرض کے ساتھ ہو گا اور عرض خود بھی ایک معنی ہے تو ایک معنی کا دوسرے معنی کے ساتھ قیام لازم آئے گا یہی قیام المعنی بالمعنی ہے۔ اور یہ محال اس لیے ہے کہ کسی شئی کے ساتھ عرض کے قیام کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا تخیز یعنی اشارہ حسیہ اس محل کے تخیز کے تابع ہو جو محل کہ اسے قائم رکھتا ہے تو جب عرض بذاتہ خود ہی تخیز نہیں ہے تو اس کی تبعیت میں کوئی اور کیسے تخیز ہو سکتا ہے ظاہر ہے جو خود ہی قیام میں کسی اور کا محتاج ہو وہ کسی اور کو قائم کیسے رکھ سکتا ہے۔



\* وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام مغناه التبعية في التحيز، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقائقه الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا: "وجد ولم يبق" أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني، وأن القيام هو الاختصاص الناعت، كما في أوصاف الباري تعالى فإنها قائمة بذات الله تعالى ولا تتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالى عن التحيز

ترجمہ :- بقائے عرض کے امتناع کی دلیل اس پر مبنی ہے کہ بقائے شئی وجود شئی سے زائد ایک معنی ہے اور قیام عرض کا معنی تخیز میں تبعیت ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ بقا وجود کے برقرار رہنے اور ختم نہ ہونے کا نام ہے اور استمرار وجود کی حقیقت شئی کا دوسرے زمانے تک وجود ہے اور ہمارے قول «وجد ولم يبق» کا معنی یہ ہے کہ وہ موجود ہوا تو اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور زمانہ ثانی میں ثابت نہیں رہا اور قیام عرض کا معنی صفت کا موصوف کے ساتھ اختصاص ہے جیسا کہ صفات باری تعالیٰ میں ہے کہ صفات ذات تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور تبعیت کے طریقے پر متخیز نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کے تخیز سے پاک ہونے کی وجہ سے۔

### تشریح

وهذا مبني على أن :- یہاں سے شارح فرماتے ہیں بقائے عرض کے امتناع کی دلیل دو مقدموں پر مبنی ہے اور دونوں مقدمے ناقابل تسلیم ہیں پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بقائے شئی وجود شئی پر زائد ایک اور مفہوم کا نام ہے یعنی بقائے شئی اور ہے

اور وجودِ شئی اور ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیامِ شئی بالغیر کا مطلب یہ ہے کہ شئی اپنے تھیز میں کسی اور شئی کے تھیز کے تابع ہو، حالانکہ نفس الامر میں یہ دونوں مقدمے صحیح نہیں ہیں۔

والحق أن البقاء استمرار الوجود:۔ یہ پہلے مقدمے کے بطلان کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بقائے شئی وجودِ شئی پر زائد کسی اور معنی کا نام نہیں ہے جیسا کہ متدل کہہ رہا ہے بلکہ کسی شئی کے وجود کے برقرار رہنے اور ختم نہ ہونے کو بقائے شئی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے روپیہ ملا اور خرچ نہیں ہوا تو کہتے ہیں کہ روپیہ ہمارے پاس باقی ہے اس کا مطلب یہی تو ہے کہ ملنے کے وقت سے اب تک وہ برقرار ہے ختم نہیں ہوا ہے اور اس سے یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ وجود کا برقرار رہنا نفس وجودِ شئی پر ایک زائد مفہوم کا نام ہے لہذا یہ مقدمہ ممنوعہ کا اثبات ہے۔

یہ وہم اس لیے نہیں ہوگا کہ بقائے شئی کی تعبیر جو استمرار وجود سے کی گئی ہے یہ تسامح پر مبنی ہے بلکہ بقا کا معنی زمانہ ثانی میں وجود ہے اس تقدیر پر یہ بقا وجودِ شئی پر زائد کسی مفہوم کا نام نہیں ہے بلکہ عین وجود کا نام ہے یعنی بقائے شئی وجودِ شئی ہے اور وجودِ شئی بقائے شئی ہے اور اس سے بھی واضح لفظوں میں یہ سمجھیے کہ جو بقا ہے وہی شئی ہے اور جو شئی ہے وہی بقا ہے۔

ومعنی قولنا: وجد فلم یبق:۔ اس عبارت سے وجود پر بقا کے زائد ہونے کے جو لوگ قائل ہیں شارح ان کی ایک حجت کا جواب پیش کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ عقلاً «وجد الشئی فلم یبق» کی صحت کے قائل ہیں جس میں ایک ساتھ شئی کے لیے ثبوت بھی اور نفی بھی ہے اور یہ صحیح بھی ہے لیکن اگر بقا عین وجود ہو یعنی جو بقا ہو وہی وجود ہو اور جو وجود ہو وہی بقا ہو تو اس میں ایک ساتھ اثبات اور نفی صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ اس تقدیر پر یہ ایک متناقض قول ہو جائے گا جیسے تمہارا قول وجد فلم یبق متناقض ہے جس کا معنی یہ ہے کہ شئی پائی گئی اور نہیں بھی پائی گئی اور ظاہر ہے کہ یہ فاسد ہے شئی کے لیے وجود کا ثبوت بھی ہے اور نفی بھی ہے یہ تناقض ہے جواب یہ ہے کہ وجد الشئی فلم یبق کی صحت کے ہم بھی قائل ہیں اس لیے کہ اس میں ثبوت و نفی کا ورود اس وجود پر نہیں ہے جو ایک ہی زمانہ میں ہے بلکہ وہ وجود جو مثبت ہے وہ زمانہ اول میں ہے اور جو وجود منفی ہے وہ زمانہ ثانی میں ہے یعنی وجود اور نفی کے زمانے الگ الگ ہیں لہذا تحقق تناقض کی شرطوں میں سے شرط وحدت زمان اس میں نہیں پائی گئی اور اذافات الشرط فات المشروط لہذا «وجد الشئی فلم یبق» ایسے ہے جیسے «وجد امس ولم یوجد الیوم» یعنی کل پایا گیا اور آج نہیں پایا گیا۔

وان القیام هو الاختصاص:۔ یہاں سے بقائے عرض کے امتناع کی دلیل کے دوسرے مقدمے کا ابطال ہے فرماتے ہیں کہ قیام عرض بالغیر کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عرض کا تھیز اس موضوع کے تھیز کے تابع ہو جو اسے قائم رکھتا ہے کہ محال لازم آئے اور عرض کی بقا محال ہو جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان اس طرح اختصاص ہو جائے کہ ان میں ایک دوسرے کے لیے صفت بن جائے جیسے کہ وہ بیاض ہے جو کسی جسم کے ساتھ قائم ہو تو اس کے لیے بولا جاتا ہے۔ الجسم الابيض یا جیسے کہ صفات باری تعالیٰ ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور متمیز بھی نہیں ہیں کیوں کہ ذات باری تعالیٰ تھیز سے پاک و صاف ہے لہذا قیام بالغیر کا معنی شئی کا کسی شئی کے ساتھ اختصاص ہے تبعیت فی التھیز نہیں ہے جیسا کہ متدل کہہ رہا ہے لہذا بقائے عرض کے امتناع کی دلیل تام نہیں ہے۔

اس ابطال کا جواب یہ کہہ کر دیا جاسکتا ہے کہ ہم نے تبعیت کے طریقے پر جو قیام بالغیر کی تعریف کی ہے وہ قیام عرض



بالکل کی تعریف ہے مطلق قیام شی بالغیر کی تعریف نہیں کی ہے، لہذا صفات باری تعالیٰ کا دخول اس میں صحیح نہیں کیوں کہ صفات باری تعالیٰ اعراض کی قبیل سے نہیں ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* وان انتفاء الأجسام فی کل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض .  
ترجمہ:- اور ہر آن میں اجسام کا انتقا اور تجدد امثال سے اجسام کی بقا کا مشاہدہ اس کے اعراض میں وقوع سے بعید نہیں ہے۔

### تشریح

وان انتفاء الأجسام:- اس ایک سطری عبارت کو سمجھنے سے پہلے ماقبل کے مباحث ذہن میں رکھ لیں۔ بعض اشاعرہ کے نزدیک قیام العرض بالعرض اور بقاے اعراض محال ہے فلاسفہ قیام العرض بالعرض کے قائل ہیں اور بقاے اعراض کے بھی معترف ہیں، بعض اشاعرہ بھی اسی کے قائل ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ حکما اور جمہور اشاعرہ کا اجسام کی بقا پر اتفاق ہے لہذا اجسام باقی ہوں گے تو اعراض بھی باقی ہوں گے۔

اور آپ نے شارح کا موقف جان ہی لیا ہے کہ شارح نے کتنے پر زور طریقے سے بقاے اعراض کو محال کہنے والوں کی خبر لی ہے ان کے دعوے کی عمارت جن ستونوں پر ٹکی ہوئی تھی وہ ستون ہی زمین بوس کر ڈالے اور دلیل کے دونوں مقدموں کے پرچے اڑا دیئے۔

اب آئیے ہم مشاہدے اور حقیقت کی نظر سے بھی اسے دیکھیں کیا ہمارا مشاہدہ بھی یہی کہتا ہے کہ اعراض کی بقا نہیں ہے، تو جناب ہم تو یہی دیکھتے ہیں کہ اعراض اپنی جگہ پر مستحکم اور برقرار ہیں مکان کی لمبائی چوڑائی مدتوں سے اپنی جگہ برقرار ہے دھوپ اور چاندنی کا ہم دن و رات مشاہدہ کرتے ہیں لہذا ہمارا مشاہدہ تو یہی ظاہر کرتا ہے کہ اعراض کی بقا پر سوال نہیں اٹھائے جاسکتے تو آخر بعض اشاعرہ نے کیسے کہہ دیا ہے کہ اعراض کی بقا محال ہے؟

اس سوال پر منکرین کہتے ہیں کہ ایسا تمہیں صرف محسوس ہو رہا ہے کہ اعراض باقی ہیں نفس الامر میں ایسا نہیں ہے بلکہ اعراض میں ہر آن ہر لمحہ ان کے امثال کے ذریعہ تجدد و حدوث ہو رہا ہے۔ مکان کی لمبائی چوڑائی پکڑے کی سرخی اور سفیدی میں ہر لمحہ تجدد ہو رہا ہے یہ اعراض ختم ہوتے ہیں پھر انہیں جیسے اعراض آنا فنا نا ان کی جگہ لے لیتے ہیں اور ان میں انصرام و تجدد کا تعاقب اتنی سرعت کے ساتھ ہو رہا ہے کہ حس ان کا ادراک نہیں کر پاتا اس لیے حکم لگا دیتا ہے کہ اعراض باقی ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ تجدد امثال کے ذریعہ اجسام کی بقا کا حکم بھی ہم کو حس سے ہی معلوم ہے، تو پھر بقاے اجسام کے محال ہونے کا حکم کیوں نہیں لگاتے، حس اجسام کی بقا کا حکم لگائے تو اسے تسلیم کر لیں اور حس اعراض کی بقا کا حکم لگائے تو اسے نہ تسلیم کریں یہ ترجیح بلا مرجع آخر کیوں ہے۔

شارح اس عبارت سے یہی کہنا چاہتے ہیں کہ بقاے اعراض کا امتناع صحیح نہیں ہے اس لیے کہ صحت کی صورت میں مشاہدے اور بداہت کا انکار لازم آئے گا۔ جو ناقابل انکار ہیں لہذا دونوں کی بقا بغیر تجدد امثال کے ہے۔

واضح ہو کہ تجدد امثال سے اجسام کی بقا اشاعرہ اور حکما کے نزدیک بالاتفاق باطل ہے تجدد امثال سے اجسام کی بقا ایک سلفہ



ہے، صرف نظام معتزلی اس کا قائل ہے اسی لیے اس موقف پر نظام معتزلی کی سخت نکیر کی گئی ہے تاہم اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ اعراض باعتبار وجود کے اجسام و جواہر سے کمزور ہیں لہذا اعراض میں تجدد ہو سکتا ہے لیکن اجسام میں تجدد نہیں ہوگا، اس لیے کہ اگر اجسام کی بقا تجدد امثال سے مانی جائے تو لازم آئے گا کہ شرع میں جزاء تکلیف اور قصاص وغیرہ کا تصور بے معنی ہو جائے کیوں کہ چوری کرنے والا جسم تو چوری کے ساتھ ہی ختم ہو گیا اور ہاتھ اس متجدد جسم کا کاٹا جائے گا جو اس کی جگہ پر آیا ہوا ہے تو جرم کسی اور نے کیا اور سزا کسی اور کو ہوئی لہذا بقلے اجسام تجدد امثال سے نہیں ہو سکتی ہاں اعراض میں ایسا ضرور ہے۔

لیکن محل نظر یہ ہے کہ جب دونوں کی بقا کا حکم بغیر تجدد امثال کے حس اور مشاہدے کے ذریعہ ہی ہے تو اجسام کی بقا بغیر تجدد کے اور اعراض کی بقا کا حکم تجدد امثال سے لگانا کہاں تک درست ہے؟

☆☆☆☆☆

\* نعم تمسکھم فی قیام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطونھا لیس بتام اذ لیس ہنہاشیء ہو حركة و آخر هو سرعة اوبطو، بل ہنہا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة و بالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن لیس السرعة و البطو نوعین مختلفین من الحركة، إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات. ولا جسم لأنه مترکب و متحيز، و ذلك أمانة الحدوث.

ترجمہ:- ہاں فلاسفہ کا قیام العرض بالعرض میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطو سے استدلال تام نہیں ہے اس لیے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک شے حرکت ہو اور دوسری سرعت یا بطو ہو بلکہ یہاں پر ایک مخصوص حرکت ہے بعض حرکتوں کے لحاظ سے اس کا نام سریع اور بعض کے لحاظ سے اس کا نام بطی رکھا جاتا ہے اس سے ظاہر ہو گیا کہ سرعت اور بطو حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں کیوں کہ انواع حقیقی اضافات سے مختلف نہیں ہوتیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

### تشریح

نعم تمسکھم فی قیام العرض بالعرض :- اس عبارت سے شارح نے قیام العرض بالعرض کے امکان کی ایک دلیل پر رد قائم کیا ہے۔

فلاسفہ اس کے قائل ہیں کہ ایک عرض کا دوسری عرض کے ساتھ قیام ممکن ہے جیسے کہ حرکت ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور سرعت اور بطو ہیں جن کا قیام حرکت کے ساتھ ہوتا ہے لہذا عرض حرکت کے ساتھ دوسرے اعراض سرعت اور بطو کا قیام ہو رہا ہے یہی قیام العرض بالعرض ہے یہ ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے، بولا جاتا ہے کہ یہ حرکت سریع ہے اور یہ حرکت بطی ہے معلوم ہوا کہ قیام العرض بالعرض ممکن ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ حرکت سریعہ اور بطیہ سے فلاسفہ کا قیام العرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے اس لیے کہ جسم کی حرکت سریعہ اور حرکت بطیہ میں ایسا نہیں ہے کہ حرکت کوئی اور شے ہو اور سرعت اور بطو کوئی اور شے ہوں بلکہ حرکت ہی کو سرعت یا بطو سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی حرکت مخصوصہ کو ہی بعض حرکات کے اعتبار سے سریع اور بعض حرکات کے لحاظ سے بطی کہا جاتا ہے۔ مثلاً بائیک کی حرکت، سائیکل کی حرکت کے اعتبار سے سریع اور ٹرین کی حرکت کے اعتبار سے بطی ہے لہذا سرعت اور

بطو حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں حرکت سے ہی عبارت ہیں۔ یہ ضابطہ مسلمات میں سے ہے کہ انواع حقیقیہ اضافتوں سے مختلف نہیں ہوتیں انسان خواہ بہار کا ہو یا یونی کا انسان ہی رہے گا فرس فرس ہی رہے گا عربی ہو یا غیر عربی حرکت حرکت ہی رہے گی چاہے وہ سریع ہو یا بطی۔

ولا جسم:- واجب تعالیٰ جسم نہیں ہے اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور متحیز اپنے چیز کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج امکان و حدوث کی علامت ہے جو جو ذاتی کے منافی ہے لہذا واجب تعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا۔

☆☆☆☆☆

\* ولا جوهر أما عندنا فلا لأنه اسم للجزء الذي لا يتجزى، وهو متحيز و جزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة فلا أنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأما إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم إلى المركب والمتحيز. وذهب المجسمة والنصاري إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.

ترجمہ:- (اور اللہ تعالیٰ) جوہر نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک تو اس لیے کہ جوہر جز الذی لا یتجزی کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور اجسام کا جز ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے لیکن عند الفلاسفہ تو اس لیے کہ وہ اگرچہ جوہر کو ایسے موجود کا نام دیتے ہیں جو کسی موضوع میں نہ ہو مجرد ہو یا متحیز لیکن فلاسفہ اسے ممکن کی قسم ٹھہراتے ہیں اور ایسی ماہیت ممکنہ قرار دیتے ہیں جو پائی جائے تو کسی موضوع میں نہ ہو لیکن جب وہ لوگ جسم و جوہر سے وہ مراد لیں جو قائم بذاتہ ہو اور وہ موجود مراد لیں جو موضوع میں نہ ہو تو صانع پر ان دونوں کے عدم اطلاق کا امتناع شرع میں واجب تعالیٰ کے لیے ان کے نہ آنے کی وجہ سے ہے اور اس بنا پر ہے کہ جسم اور جوہر سے ذہن کا تبادلہ مرکب اور متحیز کی طرف ہوتا ہے اور مجسمہ اور نصاریٰ کا واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق ایسے معنی میں ہے جس سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے۔

### تشریح

ولا جوهر:- اس عبارت سے ماتن نے یہ بتایا ہے کہ جیسے واجب تعالیٰ عرض اور جسم نہیں ہے ویسے ہی وہ جوہر بھی نہیں ہے۔

شارح نے عند المتکلمین واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق کیوں نہیں ہو سکتا ہے اس پر روشنی ڈالی ہے اس کے بعد اس کی وضاحت کی ہے کہ عند الفلاسفہ واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق آخر کیوں نہیں ہو سکتا ہے جب کہ ان کے نزدیک جوہر کا معنی اور مفہوم ایسا ہے جس سے بظاہر واجب تعالیٰ پر اس کے اطلاق سے کوئی حرج نہیں دکھائی پڑتا۔

فرماتے ہیں کہ متکلمین حضرات کے نزدیک جوہر جزء الذی لا یتجزی کا نام ہے جو متحیز بھی ہوتا ہے اور جسم کا جز بھی ہوتا ہے لہذا اگر واجب تعالیٰ جوہر ہو تو لازم آئے گا کہ اس کے لیے جسم بھی ہو اور چیز بھی ہو یعنی یہ کہ وہ کسی مکان میں ہو اور اللہ تعالیٰ جسم و جسمانیات سے پاک ہے لہذا وہ جوہر ہو یہ نہیں ہو سکتا۔

و اما عند الفلاسفہ فلا تہم :- عند الفلاسفہ جوہر اس موجود کا نام ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو اور عرض اس موجود کا نام ہے جو کسی موضوع میں ہو۔

موضوع وہ محل ہے جو اپنے تقویم میں حال سے مستغنی ہو جیسے جسم، لونیت، حرکت وغیرہ سے بے نیاز ہے جب کہ محل اپنے تقویم میں حال سے مستغنی نہیں ہوتا ہے جیسے ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہے اور صورت جسمیہ ہیولی میں حال ہے جوہر دونوں ہیں لیکن ہیولی اپنے تقویم میں صورت کا محتاج ہے۔

بہر حال فلاسفہ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہ ہو اسے جوہر کہتے ہیں خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو اور جہت و مکان سے بھی خالی ہو جیسے عقول عشرہ اور نفوس ناطقہ یا وہ متحیز ہو اور جہت و مکان بھی اس کے لیے ہوں جیسے ہیولی اور صورت جسمیہ۔  
بظاہر فلاسفہ کا جوہر کا بیان کردہ مفہوم (موجود لانی الموضوع) ایسا ہے جو واجب تعالیٰ پر صادق ہو سکتا ہے کوئی خرابی دکھائی نہیں پڑ رہی ہے لیکن نظر تحقیق سے دیکھنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ فلاسفہ واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق دو وجہوں سے نہیں کرتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ لوگ اولاً مفہوم کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کرتے ہیں اور پھر ممکن کی تقسیم جوہر اور عرض کی طرف کرتے ہیں تو جوہر فلاسفہ کے نزدیک ممکن کی قسم سے ہے لہذا واجب تعالیٰ پر جوہر کے اطلاق سے لازم آئے گا کہ وہ ممکن ہو جائے، جب کہ وہ واجب ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ جوہر کی تفسیر اس ماہیت سے کرتے ہیں جو کسی موضوع میں نہ ہو عرض کی تعبیر اس ماہیت سے کرتے ہیں جو موضوع میں موجود ہو کر پائی جائے اس سے ان کا اشارہ اس کی طرف ہوتا ہے کہ وجود ممکن، ممکن پر زائد ایک شئی ہے لہذا یہ تعریف واجب تعالیٰ کو اس لیے شامل نہیں ہوگی کہ ان کے نزدیک واجب تعالیٰ کا وجود خاص اس کی ماہیت کا عین ہے اس کی ماہیت پر زائد الگ مفہوم کا نام نہیں ہے اب اگر جوہر کا اطلاق اس پر ہو تو لازم آئے گا کہ وجود واجب، واجب سے زائد ایک الگ مفہوم ہو جائے جب کہ عند الفلاسفہ ایسا نہیں ہے۔

واما اذا ارید بہما :- بعض کرامیہ جنہیں بدعتی کہا جاتا ہے انہوں نے جسم کی تعریف قائم بذاتہ سے اور جوہر کی تعریف موجود لانی الموضوع سے کی ہے تو اگر جسم و جوہر کا یہ مفہوم مراد لے لیا جائے تو اس مفہوم کے اعتبار سے واجب تعالیٰ پر جسم و جوہر کے اطلاق سے تو کوئی خرابی نہیں ہونی چاہیے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس مفہوم کے اعتبار سے بھی واجب تعالیٰ پر ان اسما کا اطلاق ممتنع ہے لیکن عدم صحت معنی کی وجہ سے یہ امتناع نہیں ہے بلکہ یہ امتناع دوسری وجہوں سے ہے ایک وجہ تو امتناع کی یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں واجب تعالیٰ پر جسم و جوہر کے اطلاق کا ورود نہیں ہے اور مذہب اہل سنت یہی ہے کہ واجب تعالیٰ کو انہیں اسما سے موسوم کیا جائے گا جن کا ورود قرآن و حدیث میں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: ”وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا“ وَذُرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اَسْمَائِہِ“ (الاعراف: ۱۸۰) ترجمہ :- اور اللہ ہی کے ہیں بہت اچھے نام تو اسے ان سے پکارو اور انہیں چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں حق سے نکلے ہیں۔ (کنز الایمان) دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم اور جوہر سے ذہن کا تبادر ایسے معنی کی طرف ہوتا ہے جس کا صدق واجب تعالیٰ پر نہیں ہو سکتا اس وجہ سے واجب تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اطلاق ممتنع ہے اس بنا پر ممتنع نہیں ہے کہ کرامیہ کے جوہر اور جسم کے بیان کردہ مفہوم کا اسے مصداق بنانا صحیح نہیں ہے۔

و ذہاب المجسمۃ والنصارى :- اس عبارت کو ہم ایک سوال مقدر کا جواب بنا سکتے ہیں جیسا کہ بعض حاشیہ



نگاروں نے کہا ہے۔ سوال یہ ہے کہ واجب تعالیٰ پر آپ جسم و جوہر کے اطلاق کو متنع قرار دیتے ہیں جب کہ مجسمہ اور نصاریٰ بالترتیب واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق کرتے ہیں تو آخر ایسا کیوں ہے؟ شارح فرماتے ہیں کہ مجسمہ اور نصاریٰ ان ناموں کا اطلاق واجب تعالیٰ پر ایسے مفہوم سے کرتے ہیں جن سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے مثلاً مجسمہ یہ کہتے ہیں کہ دیگر اجسام کی طرح سے واجب تعالیٰ بھی ایک جسم ہے اور وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔ العیاذ باللہ۔

نصاریٰ یہ کہتے ہیں واجب تعالیٰ ایک ایسا جوہر ہے جو تین اجزاء کی طرف منقسم ہے اب، ابن، روح القدس۔ العیاذ باللہ۔

☆☆☆☆☆

\* فإن قيل: كيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع وهو من أدلة الشرع. وقد يقال: إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه، وفيه نظر.

ترجمہ:- پس اگر کہا جائے کہ موجود، واجب، قدیم اور ان جیسے الفاظ کا اطلاق اس پر کیسے صحیح ہوگا جن کے بارے میں شرع میں وارد نہیں ہے ہم کہیں گے اجماع سے، اور یہ بھی شرعی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کو لازم ہے اور جب شرع میں کسی اسم کا اطلاق کسی زبان میں ہو تو یہ اس کے مرادف کے اطلاق کی اجازت ہے خواہ اسی زبان کا لفظ ہو یا کسی دوسری زبان کا اور اس کے بھی اطلاق کی اجازت ہے جو اس کے معنی کو لازم ہو اور اس میں نظر ہے۔

### تشریح

فإن قيل:- اس عبارت سے ایک اعتراض پیش کر کے اس کا جواب دیا جا رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم و جوہر بمعنی قائم بذاتہ اور موجود لافانی الموضوع کا اطلاق معنی کی صحت کے باوجود محض اس بنا پر واجب تعالیٰ پر درست نہیں ہے کہ شرع میں یہ اسما واجب تعالیٰ کے لیے نہیں آئے ہوئے ہیں تو پھر موجود، واجب، قدیم اور ان کے مثل جیسے لفظ خدا کا بھی تو اطلاق شرع میں واجب تعالیٰ کے لیے نہیں کیا گیا ہے تو پھر ان الفاظ کا اطلاق بھی واجب تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا۔

شارح اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہاں یہ صحیح ہے کہ شرع میں ان کا بھی درود واجب تعالیٰ کے لیے نہیں ہے لیکن واجب تعالیٰ کے لیے ان اسماء کے اطلاق کا صحیح ہونا اجماع سے ثابت ہے اور اجماع کا حجت شرعی ہونا قرآن و احادیث سے ثابت ہے۔

وقد يقال: إن الله:- اس عبارت سے اس اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا جا رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اللہ، واجب اور قدیم یہ سب مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کو لازم ہے اس لیے کہ واجب کا وجود ضروری ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب شرع میں کسی زبان کا کوئی لفظ واجب تعالیٰ کے لیے آیا ہو تو یہ اسی زبان اور دوسری زبان میں اس کے مترادف الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہے اور اس لفظ کے بھی اطلاق کی اجازت ہے جو اس کا مترادف تو نہ ہو لیکن اس کے مترادف کو لازم ہو لہذا اس ضابطے کی روشنی میں اب واجب تعالیٰ پر ان اسماء کے اطلاق میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ قرآن و احادیث میں ذات باری تعالیٰ کے لیے



اسم جلالت "اللہ" کا ورود کثرت سے ہے اور یہ عربی زبان کا لفظ ہے اور واجب اور قدیم زبان عربی میں اسم جلالت کے مترادف ہیں اور لفظ خدا زبان فارسی میں اس کے مترادف ہے اور لفظ موجود اس کے مترادف تو نہیں ہے لیکن اللہ کے مترادف لفظ واجب کا یہ لازم ہے لہذا جیسے اسم جلالت لفظ اللہ کا اطلاق واجب تعالیٰ پر صحیح ہو گا یوں ہی اس کے مترادفات واجب اور قدیم اور لازم مترادف لفظ موجود کا بھی اطلاق بغیر کسی حرج کے صحیح ہو گا۔

شارح نے اس جواب پر "فیہ نظر" سے نقص وارد کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں تین باتیں پیش کی گئی ہیں۔ (۱) اللہ، واجب، قدیم میں ترادف ہے۔ (۲) واجب تعالیٰ پر مترادفین کے اطلاق کا حکم ہے (۳) شرع میں ذات باری تعالیٰ کے لیے کسی اسم کا اطلاق لازم اسم کے اطلاق کی بھی اجازت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تینوں باتیں محل نظر ہیں۔

(۱) اللہ، واجب، قدیم کے مفائیم میں ترادف ناقابل تسلیم ہے اس لیے کہ اتحاد مفہوم کا نام ترادف ہے اور ان میں اتحاد مفہوم نہیں پایا جاتا اس لیے کہ اللہ کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کا جامع ہے اور لغوی اعتبار سے اس کا معنی معبود ہے یا جس میں عقل متخیر ہو اور واجب کا مفہوم ہے جس کا عدم محال ہو اور قدیم کا مفہوم ہے جس کے وجود کے لیے کوئی ابتدائہ نہ ہو تو جب تینوں کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہے تو ان میں ترادف کیسے ہو گا کیوں کہ ترادف تو اتحاد مفائیم کا نام ہے۔

(۲) اطلاق میں مترادفین متحد الحکم ہیں یہ بھی تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ قرآن شریف میں ذات باری تعالیٰ کے لیے عالم الغیب والشہادۃ آیا ہوا ہے جس میں اس پر لفظ عالم کا اطلاق کیا گیا ہے جب کہ عالم کا مرادف لفظ عاقل کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر درست نہیں ہے اس لیے کہ عاقل کا ماخذ اشتقاق عقل ہے جس کا معنی قید ہے جو کہ ایک نقص ہے اور واجب تعالیٰ نقص سے بری ہے اور ضابطہ بھی یہی ہے کہ لفظ مترادف میں اگر نقص و عیب یا عجز کا وہم ہے تو پھر اس کا اطلاق واجب تعالیٰ پر جائز نہیں ہے۔

(۳) اور یہ بھی تسلیم نہیں ہے کہ شریعت میں اگر کسی لفظ کا اطلاق ذات تعالیٰ کے لیے ہے تو یہ اس کے لیے لازم معنی کے اطلاق کی اجازت ہے، اس لیے کہ قرآن شریف میں ذات باری تعالیٰ کے لیے ہر شئی کے خلق کا اطلاق موجود ہے جس سے بندر اور خنزیر کا بھی خالق ہونا لازم ہے کیوں کہ خلق کل شئی میں خنزیر اور بندر کا بھی خلق داخل ہے حالاں کہ واجب تعالیٰ کو خالق القرد اور خالق الخنازیر کہنا جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

\* ولا مصوّر أى ذی صورة وشکل مثل صورة انسان، أو فرس لأن تلك من خواص الأجسام تحصل لها بواسطة الكمیات والکیفیات وإحاطة الحدود والنہایات. ولا محدود أى ذی حد ونہایة. ولا معدود أى ذی عدد وكثرة، یعنی ليس محلاً للكمیات المتصلة كالمقادیر، ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر.

ترجمہ:- اور (اللہ تعالیٰ) مصور نہیں ہے یعنی شکل و صورت والا نہیں ہے۔ جیسے کہ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے کیوں کہ شکل و صورت اجسام کے خواص سے ہے جو اجسام کو کمیات اور کیفیات اور چند حدود اور نہایتوں کے احاطے سے حاصل ہوتی ہے اور وہ محدود یعنی حد اور نہایت والا نہیں ہے اور وہ محدود یعنی عدد اور کثرت والا نہیں ہے یعنی کمیات متصلہ مثلاً مقادیر اور

کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے۔

### تشریح

ولا مصور :- اللہ تعالیٰ سے عرض اور جوہر کی نفی کرنے کے بعد اس سے شکل و صورت محدود اور محدود کی بھی نفی کی جا رہی ہے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت والا نہیں ہے جیسے کہ انسان اور گھوڑے ہیں یا دیگر حیوانات کی شکل و صورت ہے اس لیے کہ شکل اسے کہتے ہیں جو کسی جسم کو ایک یا ایک سے زائد نہایتوں کے گھیرنے سے حاصل ہو جیسے دائرہ، نصف دائرہ، مثلث، مربع وغیرہ اور اللہ تعالیٰ اجسام سے پاک و صاف ہے۔

کمیات متصلہ :- جن کے اجزائے مفروضہ کے درمیان حد مشترک ہو جیسے خط، سطح۔

کمیات منفصلہ :- جن کے اجزائے مفروضہ کے درمیان حد مشترک نہ ہو جیسے اعداد۔

ولا محدود ولا معدود :- یعنی اللہ محدود اور معدود بھی نہیں ہے یعنی اس کے لیے نہایت مقداری اور نہایت عددی نہیں ہے۔

ولا محدود سے ذات واجب تعالیٰ سے کم متصل کی نفی کی گئی ہے اور ولا معدود سے ذات واجب تعالیٰ سے کم منفصل کی نفی کی گئی ہے یعنی وہ کم متصل اور کم منفصل کسی کا بھی محل نہیں ہے اس لیے کہ یہ سب اجسام کے خواص سے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم و جسمانیات سے پاک و صاف ہے۔



\* ولا متبعض ولا متجزی ای ذی أبعاد وأجزاء. ولا مترکب منها لما فی کل ذلک من الإحتیاج المنافی للوجوب فما له أجزاء یسمى باعتبار تألفه منها مترکبا وباعتبار إنحلاله إليها متبعضا ومتجزیا ولا متناو لأن ذلک من صفات المقادیر والأعداد. ولا یوصف بالماهية أى المجانسة للأشیاء، لأن معنی قولنا ما هو؟ من ای جنس هو، والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة، فیلزم الترکیب. ولا بالکیفیه من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والیوسة وغير ذلک مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والترکیب.

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں ہے یعنی حصے اور اجزا والا نہیں ہے اور وہ اجزا اور ابعاد سے مرکب نہیں ہے اس لیے کہ تبعض، تجزی، ترکیب میں سے ہر ایک میں اجزائی طرف احتیاج ہے جو وجود کے منافی ہے تو وہ شئی جس کے لیے اجزا ہوں تو ان اجزائے ترکیب کے اعتبار سے شئی مرکب ہے اور ان اجزائی طرف انحلال کے اعتبار سے شئی متبعض اور متجزی ہے اور واجب تعالیٰ متناہی نہیں ہے اور وہ ماہیت سے متصف نہیں ہے یعنی اس کے لیے مجانستہ لاشیاء نہیں ہے اس لیے کہ ہمارے قول ما هو کا معنی یہ ہے کہ وہ کس جنس سے ہے اور مجانستہ وہ ہے جو شئی کو مشارکات فی الجنس سے ایسی فصلوں کے ذریعہ تمیز دے جو اس کے لیے مقوم ہیں تو ترکیب لازم آئے گی اور وہ کیفیت سے متصف نہیں ہے یعنی رنگ، ذائقہ، بو، حرارت، برودت، تازگی اور ان کے علاوہ امور جو اجسام کے صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع ہیں۔

### تشریح

ولا متبعض ولا متجزی :- اس عبارت سے مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ

اس کے لیے کچھ اعضاء (حصے) اور کچھ اجزاء پائے جاتے ہوں اور ایسا بھی نہیں ہے کہ واجب تعالیٰ اعضاء اور اجزاء سے مرکب ہو اس لیے کہ متبعض، متجزی اور مرکب میں سے ہر ایک میں احتیاج پایا جاتا ہے اس لیے کہ مجموعہ اپنے حصے کا محتاج ہوتا ہے اور کل اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح مرکب بھی اپنے اجزاء کی ترکیبی کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے۔

فما لہ اجزاء:- اس عبارت سے شارح نے ان تینوں میں فرق بیان کیا ہے فرماتے ہیں کہ وہ شئی جس کے لیے اجزاء پائے جاتے ہیں جب اس میں یہ اعتبار کیا جائے گا کہ وہ شئی ان اجزاء سے مرکب ہے اس کا نام مرکب رکھا جاتا ہے اور جب یہ اعتبار کیا جائے کہ ان اجزاء کی طرف منحل ہے اس کا نام متبعض اور متجزی رکھا جاتا ہے (بطلان صورت اور انفکاک مادہ کا نام انحلال ہے) اس اعتبار سے متبعض اور متجزی میں ترادف ہو گا لیکن کبھی دونوں کے مابین اس طرح فرق بیان کیا جاتا ہے کہ تجزی میں شئی کا انحلال انھیں کی طرف ہوتا ہے جن سے شئی کی ترکیب ہوتی ہے جیسے جسم کا انحلال جو ہر کی طرف یا بیت کا انحلال جدار اور سقف کی طرف برخلاف متبعض کے کہ اس میں شئی کا انحلال دو جسموں کی طرف ہوتا ہے۔

ولا متناہ:- اور واجب تعالیٰ متناہی بھی نہیں ہے اس لیے کہ متناہی مقادیر اور اعداد کے صفات میں سے ہے اور واجب تعالیٰ کمیات اور مستکلمات سے پاک ہے اس لیے کہ یہ سب اجسام اور معدودات کے صفات میں سے ہیں۔ کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ صرف اس جہت کو چھوڑ کر جو عرش سے متصل ہے واجب تعالیٰ جمیع جہات کے اعتبار سے غیر متناہی ہے۔

یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ واجب تعالیٰ کی تنزیہ تناہی سے ضروری ہے یوں ہی کرامیہ جو معنی عدم تناہی کا مراد لیتے ہیں۔ اس سے بھی اس کی تنزیہ ضروری ہے۔

ولا یوصف بالماہیۃ:- اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی مجانست سے متصف نہیں۔ شارح نے ماہیت کی تفسیر مجانست سے کی ہے۔ مجانست اتحاد فی الجنس کا نام ہے۔

جنس کا ایک لغوی معنی بھی ہے اور معنی اصطلاحی بھی ہے جنس کا لغوی معنی مجانس اور مماثل ہے۔ لہذا یہاں پر اگر مجانست کا لغوی معنی مراد لیا جائے تو معنی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ مجانس اور مماثل سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ“ (شوری: ۱۱) اس جیسا کوئی نہیں۔ (کنز الایمان) اور ایک اور مقام پر فرماتا ہے: ”وَلَمْ یَکُنْ لَہٗ کُفُوًا اَحَدٌ“ (اخلاص: ۴) اور نہ اس کے جوڑ کا کوئی۔ (کنز الایمان)

اور جنس کا معنی اصطلاحی وہی ہے جو فن منطق میں مصطلح ہے یعنی جس کی چند نوعیں ہوں یا جس میں چند نوعیں شریک ہوں اور ظاہر یہی ہے کہ شارح نے منطقی معنی ہی مراد لیا ہے اس لیے کہ جب ہم کسی شئی کے بارے میں ماہو سے سوال کرتے ہیں تو مقصد اس کی جنس ہی معلوم کرنا ہوتا ہے اب رہ گیا سوال یہ کہ واجب تعالیٰ مجانست منطقیہ سے کیوں متصف نہیں ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہو سے جو سوال ہوتا ہے تو اس کا جواب علی سبیل التفصیل حد، نوع اور جنس میں منحصر ہوتا ہے مثلاً سوال میں اگر چند امور مذکور ہوں اور وہ سب مختلفہ الحقائق ہوں تو جواب میں جنس کا وقوع ہوتا ہے مثلاً جب پوچھا جائے الانسان والفرس ماہما تو جواب حیوان سے دیا جائے گا۔ لہذا اب انسان کو فرس سے اور فرس کو انسان سے تمیز دینے کے لیے حیوان کے ساتھ فصل کے ملانے کی ضرورت ہوگی مثلاً حیوان کے ساتھ ناطق لگا دیا جائے گا تو انسان حیوانیت میں اپنے شریک فرس سے ممتاز



ہو جائے گا ظاہر ہے کہ یہ ترکیب کو مستلزم ہے لہذا اگر واجب تعالیٰ کے لیے مجاہست ہوگی تو وہ خود نوع ہوگا اور اس کا کوئی شریک فی الجنس ہوگا تو اس سے تمیز دینے کے لیے واجب تعالیٰ کی کوئی فصل بھی ضرور مانتی پڑے گی تو ذات واجب میں ترکیب لازم آجائے گی اسی کو شارح فرماتے ہیں: المجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة۔

**متجانسات:-** وہ اہل جنس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں جیسے انسان، فرس، حمار وغیرہ۔  
**فصول مقومة:-** وہ ہیں جو نوع کو جنس میں شریک تمام دیگر انواع یا اغیار سے ممتاز کر دیں جیسے انسان کی فصل ناطق اور فرس کی صاہل ہے۔

**ولا بالکیفیة:-** واجب تعالیٰ کیفیت سے بھی متصف نہیں ہے یعنی رنگ، بو، ذائقہ، حرارت، برودت، تری اور خشکی اور ان کے علاوہ روشنی، تاریکی وغیرہ سے اس کا اتصاف نہیں ہے اس لیے کہ کیفیات مزاج کے تابع ہوتی ہیں اور ترکیب کو مستلزم ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان سے مبرا ہے۔

**مزاج:-** اس کیفیت متوسطہ کا نام ہے جو چند مخالفة کیفیة اجسام کے ملنے سے حاصل ہو۔  
**توضیح:-** پانی کا مزاج بار در طب ہے، مٹی کا مزاج بار دیا بس ہے، آگ کا مزاج حار یا بس ہے، ہوا کا مزاج حار رطب ہے، یہ چاروں یا ان میں سے چند یا ان کے علاوہ چند دیگر اجسام جب باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں یا ایک دوسرے سے مماس ہوتے ہیں اور ہر ایک کی مخالف کیفیت دوسرے میں اثر کرتی ہے اور ہر ایک دوسرے کی مخالف کیفیت کے زور کو کم کرتا ہے تو اس سے ایک درمیانی کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی درمیانی کیفیت کا نام مزاج ہے۔

☆☆☆☆☆

\* ولا يتمكن في مكان لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، الله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار، لا استلزامه التجزئ. فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئاً. قلنا: المتمكن أخص من المتحيز لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان. وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز، أو لا فيكون محلاً للحوادث. وأيضاً إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه، فيكون متناهياً، أو يزيد عليه فيكون متجزئاً. وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما، لأنها إما حدود أو أطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

**ترجمہ:-** اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ایک بعد کا دوسرے ایسے بعد موہوم یا بعد متحقق میں نفوذ کا نام ہے جسے مکان کہتے ہیں، اور بعد ایسا امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہو یا بنفسہ قائم ہو ان کے نزدیک جو وجود خلا کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے، اس کے تجزی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جو ہر فرد متحیز ہے حالاں کہ اس میں کوئی بعد نہیں ہے ورنہ تو وہ متجزئ ہو جائے گا ہم کہیں گے کہ متمکن متحیز سے خاص ہے کیوں کہ چیز وہ موہوم کشادگی ہے جسے ممتد یا غیر ممتد شی بھر دے تو جسے ذکر کیا گیا وہ مکان میں عدم ممکن پر دلیل ہے لیکن عدم تحیز پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم



آئے گایا ازل میں متعز نہیں ہوگا تو واجب تعالیٰ محل حوادث ہو جائے گا، نیز یا تو چیز کے مساوی ہوگا یا اس سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہو جائے گا یا اس پر زائد ہوگا تو وہ متجزی ہو جائے گا اور جب واجب تعالیٰ مکان میں نہیں ہوگا تو وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہوگا نہ اوپر نہ نیچے نہ ان کے علاوہ کسی اور طرف۔ اس لیے کہ جہتیں یا تو مکانوں کے اطراف اور حدود ہیں یا کسی شے کی طرف عروضِ اضافت کے وقت عین مکان ہیں۔

### تشریح

بحث سمجھنے سے پہلے مندرجہ ذیل مباحث کا سمجھنا ضروری ہے جسے ہم تین مباحث میں تقسیم کرتے ہیں (بحث اول) جسم کے امتداد کے سلسلے میں حکما اور متکلمین کا موقف (بحث ثانی) مکان کے مفہوم میں حکما اور متکلمین کا موقف (بحث ثالث) خلا کے وجود یا عدم وجود کے تعلق سے متکلمین اور حکما کا موقف۔

(۱)۔ بحث اول:- عند الحکما جسم کا امتداد یعنی پھیلاؤ ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے ان کی اس پر دو دلیل ہے۔

(۱)۔ موم کو گول کرنے کے بعد جب مربع یعنی چوکور کر دیا جائے تو اس کا امتداد ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بدل جاتا ہے جب کہ موم کا جسم بحالہ باقی ہے۔ (۲)۔ گھی کا بعد جب جم جائے تو کم ہو جاتا ہے اور پگھل جانے سے اس کا بعد بڑھ جاتا ہے جب کہ گھی کا جسم اپنے حال پر باقی ہے۔

معلوم ہوا کہ امتداد ایک عرض ہے جو جسم کی حقیقت پر زائد ایک شے ہے عند الحکما اسے بعد مادی، بعد عرضی اور جسم تعلیمی کہتے ہیں مجازاً اسے جسم بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ عند الحکما جسم کا یہ بعد محقق ہے موہوم نہیں ہے۔

(۲)۔ عند المتکلمین جسم کا بعد موہوم ہے اس لیے کہ جسم جو ہر فرد سے مرکب ہے جسم کا جو ہر فرد سے اتصال حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ اتصال موہوم ہے اس لیے یہ لوگ جسم کے بعد کو موہوم قرار دیتے ہیں۔

(۲)۔ بحث ثانی:- عند العقلا مکان کیا ہے؟ اس میں بھی اختلاف ہے جس میں قابل ذکر تین مذاہب ہیں۔

(اول)۔ پہلا مذہب افلاطون کا ہے اس کے نزدیک مکان ایک ایسے بعد کا نام ہے جو موجود ہے اور جو ہری بھی ہے یعنی جسم کے تابع نہیں ہے اور وہ مجرد عن المادہ بھی ہے جس میں جسم بطریقہ تداخل نفوذ کرتا ہے اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے یعنی اسے نہ بھرے تو پھر خلا ہوگا جیسے کہ حوض ہے ہم اس میں ایک ایسا بعد پاتے ہیں جو ہر طرف سے حوض کو گھیرے ہوتا ہے اور اس میں ہوا بھری ہوتی ہے لیکن جب حوض میں ہم پانی بھر دیتے ہیں تو وہاں ہر ہوجاتی ہے اور اس کی جگہ پانی لے لیتا ہے اور اب بعد ہوا کے بجائے پانی کو گھیر لیتا ہے۔ لہذا بعد دونوں حالتوں میں اپنی جگہ پر قرار ہے ہوا یا پانی کے ساتھ حوض سے باہر نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ مکان ایک ایسا بعد ہے جو محقق ہے اور مجرد عن المادہ بھی ہے اور وہ بعد عرضی جو ہوا یا پانی کے ساتھ قائم ہے اس کے متغیر بھی ہے۔ اس لیے کہ پانی یا ہوا کا بعد دخول و خروج میں ان کے تابع ہے جب کہ مکان کا بعد ان کے تابع نہیں ہے وہ بحالہ باقی ہے۔ (ثانی)۔

متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ مکان ایک بعد موہوم کا نام ہے نہ کہ بعد محقق کا یہ مذہب افلاطون کے مذہب سے ملتا جلتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ متکلمین اسے موہوم مانتے ہیں جب کہ افلاطون اس کا قائل نہیں ہے اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جب کہ معدوم میں انتقال ممکن نہیں ہے اور مکان بھی نصف اور ربع کی طرف منقسم ہوتا ہے اور معدوم میں انقسام نہیں ہوتا ہے تو پھر آپ کا مکان کو بعد موہوم قرار دینا کیوں کر درست ہوگا وہ لوگ جو اب یہ

دیتے ہیں کہ انتقال ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف جسم متمکن کا ہوتا ہے اسی طرح انقسام بھی جسم متمکن کا ہوتا ہے نہ کہ بعد مکانی کا۔ (ثالث)۔ ارسطاطالیس کا مذہب یہ ہے کہ مکان اس جسم کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم متمکن کو شامل ہوتی ہے ارسطاطالیس صرف اس بعد عرضی کا قائل ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکما مکان کو بعد متحقق قرار دیتے ہیں موہوم نہیں مانتے ہیں جب کہ متکلمین مکان کو بعد موہوم قرار دیتے ہیں متحقق نہیں مانتے۔

(۳)۔ بحث ثالث:- عند العقلاء عالم کا وہ فراغ (کشادگی) جسے جسم بھرے نہیں ہوتا ہے جسے خلا کہتے ہیں اس کے وقوع اور عدم وقوع میں بھی اختلاف ہے متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ خلا ممکن تو ہے لیکن معدوم وہی ہے حکما کے نزدیک خلا موجود ہے اور یہ ایک جوہر مجرد ہے اور اکثر حکما کا موقف یہ ہے کہ خلا محال ہے۔

خلاصہ مباحث:- اتنی تفصیل سے مختصر آچند باتیں سامنے آئیں۔

(۱)۔ عند الحکما جسم کا بعد متحقق ہے موہوم نہیں۔ (۲)۔ عند المتکلمین جسم کا بعد موہوم ہے متحقق نہیں۔ (۳)۔ عند الحکما مکان ایک بعد موجود کا نام ہے۔ (۴)۔ عند المتکلمین مکان ایک بعد موہوم کا نام ہے۔ (۵)۔ عند المتکلمین خلا ممکن ہے لیکن معدوم موہوم ہے۔ (۶)۔ عند الحکما خلا موجود ہے۔ (۷)۔ اکثر حکما کے نزدیک خلا محال ہے۔ اسی بنا پر ممکن، تحیز، بعد، مکان، چیز کی تعریفات میں بھی اختلافات واقع ہیں۔

ولا یتممکن:- واجب تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے ورنہ اس کے لیے امتداد اور مقدار کا ہونا لازم آئے گا جو تجزی کو مستلزم ہے اور اللہ تعالیٰ تجویض اور تجزی سے منزہ ہے جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے۔ متمکن ہونے کی تقدیر پر یہ سب خرابیاں اس لیے لازم آئیں گی کہ ممکن ایک بعد کے دوسرے بعد متوہم یا متحقق میں نفوذ کا نام ہے جسے مکان کہتے ہیں۔

ممكن کی تعریف میں دو بعد کا لفظ مذکور ہے جس میں بعد اول سے مراد وہ بعد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے جسے عند الحکما بعد عرضی یا بعد متحقق کہتے ہیں اور عند المتکلمین اسے بعد موہوم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور بعد ثانی سے بھی عند المتکلمین بعد موہوم یعنی وہی بعد مراد ہے جب کہ افلاطون کے نزدیک بعد ثانی بھی بعد متحقق اور بعد جوہری ہے جو مکان کے ساتھ قائم ہے۔

یسمونہ:- میں ضمیر کا مرجع بعد ثانی ہے شارح کا قول ”متوہم“ یا ”متحقق“ علی سبیل الاختلاف بعد اول اور ثانی دونوں کی صفت بن سکتے ہیں لیکن شارح کا قول ”یسمونہ المکان“ اس پر دال ہے کہ یہ بعد ثانی کی ہی صفت ہیں۔

بعد اس امتداد کا نام ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے خواہ وہ امتداد عرضی ہو جیسا کہ حکما اس کے قائل ہیں یا وہ امتداد قائم بنفسہ ہو یہ ان لوگوں کے موقف پر ہوگا جو وجود خلا کے قائل ہیں جیسا کہ افلاطون اور اس کے متبعین کا یہی نظریہ ہے کہ ایک ایسا بعد پایا جاتا ہے جو خالی ہے اور وہ جوہری ہے اسے خلا کہتے ہیں اور ہر تقدیر پر جسم کا بعد موہوم ہو یا متحقق مکان بعد موہوم کا نام ہو یا متحقق کا اگر واجب تعالیٰ کسی مکان میں متمکن ہوگا تو اس کے لیے ابعاد اور مقدار کا پایا جانا لازمی ہوگا اور مقدار اور امتداد تجزی اور تقسیم کو مستلزم ہیں جب کہ واجب تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ لہذا وہ کسی مکان میں متمکن نہیں ہو سکتا۔

فان قيل: الجوهر الفرد متحيز:- یہاں سے واجب تعالیٰ کے عدم ممکن کی دلیل پر ایک نقض وارد کیا گیا ہے، خیال رہے کہ یہ اعتراض اتحاد ممکن اور تحیز پر مبنی ہے اور جواب دونوں کے عدم اتحاد پر مبنی ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے واجب تعالیٰ کے عدم ممکن کی دلیل میں یہ بتایا ہے کہ ممکن کے لیے بعد کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو ہر فرد متمکن ہے لیکن اس میں کوئی بعد نہیں پایا جاتا ہے کیوں کہ بعد ہونے کی صورت میں وہ قائل تجزی ہو جائے گا اس لیے کہ ہر بعد منقسم ہوتا ہے جب کہ وہ غیر متجزی ہے لہذا معلوم ہوا کہ ممکن کے لیے بعد ضروری نہیں ہے۔

جواب سمجھنے سے پہلے یہ جان لیجیے کہ چیز کبھی مکان کے مرادف ہو کر مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اس سے عام معنی میں مستعمل ہوتا ہے اس اعتبار سے مکان خاص ہے اور چیز عام ہے اور بعض افاضل کا یہ کہنا ہے کہ اول حکما کی اصطلاح ہے اور ثانی متکلمین کی اصطلاح ہے اس تقدیر پر ہم یہ جواب دیں گے کہ ممکن اخص ہے اور تحیز عام ہے جہاں ممکن ہو گا وہاں تحیز ضرور ہو گا لیکن جہاں تحیز ہو ضروری نہیں ہے کہ وہاں ممکن بھی ہو جو ہر فرد میں تحیز تو پایا جاتا ہے ممکن نہیں ہے اور جسم میں ممکن اور تحیز دونوں پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عند المتکلمین چیز وہ موہوم کشادگی ہے جسے شیئ ممتد جیسے کہ جسم ہے یا شیئ غیر ممتد جیسے کہ جو ہر فرد ہے بھر دے لہذا افراغ (کشادگی) میں اگر شیئ ممتد کا نفوذ ہو گا تو اسے مکان اور چیز دونوں کہا جائے گا اور اگر کشادگی کو غیر ممتد شیئ بھرے گی تو اسے چیز تو کہا جائے گا مکان نہیں کہا جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ مطلق چیز کی تعریف ہے اور چیز جسم کی تعریف تو یہی ہوگی کہ جسے شیئ ممتد بھرے۔ لہذا جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ واجب تعالیٰ کے عدم ممکن فی المكان کی دلیل ہے عدم تحیز فی الحیز کی دلیل نہیں ہے۔

اما الدلیل علی عدم التحیز:- یہاں سے واجب تعالیٰ کے عدم تحیز پر دلیل قائم کی گئی ہے شارح نے اس پر دو دلیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول:- اگر واجب تعالیٰ متحیز ہو گا تو اس کا تحیز یا توازل میں ہو گا یا ازل میں نہیں ہو گا اگر ازل میں ہو گا تو چیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ متحیز کا قدم چیز کے قدم کو مستلزم ہے جب کہ ایسا نہیں ہے ماسوا باری تعالیٰ سب حادث ہیں یا تحیز ازل میں نہیں ہو گا تو واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ کون فی الحیز اعراض میں سے ہے جو خارج میں موجود ہے اور حدوث اعیان و اعراض پر دلیل ماقبل میں پیش کی جا چکی ہے۔

وایضاً إيمان يساوي الحيز:- یہاں سے واجب تعالیٰ کے عدم تحیز پر دوسری دلیل قائم کی گئی ہے دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ متحیز ہو گا تو اس کی تین صورت ہوگی، یا تو چیز کے مساوی ہو گا یا چیز سے کم ہو گا یا اس سے زائد ہو گا اگر چیز سے کم ہو یا برابر ہو تو اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ متناہی مقادیر اور اعداد کے خواص میں سے ہے اور یہ اجسام کے خواص سے ہیں اور واجب تعالیٰ اس سے منزہ ہے اور اگر چیز سے زائد ہو گا تو واجب تعالیٰ متجزی ہو جائے گا اس لیے کہ معاذ اللہ واجب تعالیٰ کا بعض تو چیز کے مطابق ہو گا اور بعض اس پر زائد ہو گا اور یہی تجزی ہے اور واجب تعالیٰ اس سے پاک و بری ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ واجب تعالیٰ متحیز نہیں ہو سکتا۔

واذا لم يكن في مكان:- شارح نے یہاں سے ایک دوسری بحث ذکر کی ہے جسے مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ یہ بھی اہم مسائل میں سے ہے اور شرط و جزا کی شکل میں اسے اس لیے ذکر کیا ہے تاکہ مصنف کی جانب سے ترک بحث کا عذر معقول ہو سکے۔

فرماتے ہیں کہ جب واجب تعالیٰ متمکن نہیں ہو گا تو اس کے لیے جہت بھی نہیں ہوگی اس لیے کہ مکان کے لیے جہتیں

ہوتی ہیں تو جب کوئی اس میں متمکن ہوگا تو اس کے لیے بھی جہتیں ہوں گی اور جب واجب تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے تو اس کے لیے جہتیں بھی نہیں ہوں گی اس کے لیے فوق ہوگا نہ تحت، شرق ہوگا نہ غرب، شمال ہوگا نہ جنوب، اس لیے کہ جہت یا تو مکانوں کے اطراف اور حدود کا نام ہے مثلاً کوئی مکان ہوگا تو اس کے لیے شرق و غرب، شمال و جنوب، فوق اور تحت بھی پائے جائیں گے یا جہت عین مکان کا ہی نام ہے دوسرے مکان کی طرف نسبت کرتے ہوئے مثلاً کوئی مکان اگر چند منزل پر مشتمل ہے تو درمیانی منزل اپنے مافوق کے اعتبار سے تحت ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے فوق ہے اپنے شرق کے اعتبار سے غرب ہے اور اپنے غرب کے اعتبار سے شرق ہے اپنے شمال کے اعتبار سے جنوب ہے اور جنوب کے اعتبار سے شمال ہے۔

☆☆☆☆☆

\* ولا یجری علیہ زمان لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد یقلد بہ متجدد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة، واللہ تعالیٰ منزہ عن ذلك. واعلم أن ما ذکرہ فی التزیہات بعضہ یغنی عن البعض، إلا أنه حاول التفصیل والتوضیح قضاء لحق الواجب فی باب التزیہ، ورد أعلی المشبہة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغیان بأبلغ وجہ ما کدہ، فلم یال بتکریر الألفاظ المترادف، فلو التصریح بما علم بطریق الالتزام.

ترجمہ:- اور (اللہ تعالیٰ) پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک زمانہ ایسے امر متجدد کا نام ہے جس سے دوسرے امر متجدد کا اندازہ لگایا جائے اور عند الفلاسفہ مقدار حرکت کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے اور تم یہ جان لو کہ باب تزیہات میں جو ذکر کیے گئے ہیں ان میں بعض بعض کے ذکر سے بے نیاز کر دیتے ہیں مگر مصنف نے باب تزیہ میں حق واجب کے ادا کرنے کی غرض سے تفصیل اور توضیح کا ارادہ کیا ہے اور فرقہ مشبہہ، مجسمہ اور تمام گمراہ اور کسرش فرقوں پر نہایت بلیغ اور سخت طریقے سے رد کرنے کا ارادہ کیا ہے تو انھوں نے مترادف الفاظ کی تکرار اور جسے التزاماً جان لیا گیا ہے اس کی تصریح کی پر وہ نہیں کی ہے۔

### تشریح ح

ولا یجری علیہ زمان:- اس کا مطلب یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کا وجود فی الزمان نہیں ہے اس لیے کہ کسی شئی کے کون فی الزمان کا معنی یہ ہے کہ اس شئی کا وجود بغیر حصول فی الزمان کے ممکن نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ معنی وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

لأن الزمان عندنا:- یہاں سے شارح نے اس کی دلیل پیش کی ہے دلیل سے پہلے آپ کو یاد دہانی کرا دی جائے کہ عالم جمیع اجزاء حادث ہے۔ عالم اور اس کے جمیع اجزاء میں روز بروز ہر لمحہ ہر آن تجدید اور حدوث ہو رہا ہے کوئی بھی شئی جس کا تعلق عالم سے ہے اپنی اصلی حالت پر رقرارز نہیں ہے اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں ہے کہ بعض متجددات ہمیں معلوم ہوتے ہیں جب کہ بعض کو ہم نہیں جانتے ہیں۔ توجب ہم کسی امر متجدد معلوم کے ذریعہ کسی دوسرے امر متجدد مجہول کو جانیں گے تو وہی امر متجدد معلوم عند الاشاعرہ زمانہ ہے مثلاً اگر آپ کو قدم امیر کا وقت معلوم نہیں ہے لیکن ذہاب زید یعنی زید کے جانے کا وقت معلوم ہے تو آپ جب اپنے مخاطب سے سوال کریں گے «متی قدم الامیر» تو وہ آپ کو بتائے گا «یوم ذہب زید» اس تقدیر پر ذہاب زید کا جو یوم یا وقت ہے وہی قدم امیر کے لیے زمانہ کہلائے گا اور اسی سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ امیر کے آنے کا زمانہ کیا ہے؟ اسی طرح اس کے برعکس اگر آپ کو زید کے جانے کا وقت معلوم نہیں ہے لیکن امیر کے آنے کا وقت معلوم ہے توجب آپ اپنے مخاطب



سے سوال کریں گے «متی ذهب زبد» تو وہ آپ کو بتائے گا «یوم قدم الامیر» اس تقدیر پر قدم امیر کا وقت ذہاب زبد کے لیے زمانہ کہلائے گا اور اس امر متجد معلوم «وقت قدم الامیر» سے امر متجد مجہول «وقت ذہاب زبد» کا علم آپ کو ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ زمانہ امر متجد اور حدوث کا نام ہے اور ذات باری تعالیٰ متجد اور حدوث سے پاک ہے اس لیے کہ یہ امکان کی علامات ہیں اور یہ وجوب ذاتی کے معنی ہے۔

و عند الفلاسفة عن مقلد الحوكة: - اس عبارت سے شارح نے عند الفلاسفہ زمانہ کیا ہے اس کی وضاحت کی ہے۔ اسے جاننے کے لیے آپ کو قار اور غیر قار کا مفہوم سمجھ لینا چاہیے عالم کی بعض اشیاء مجتمعۃ الاجزاء ہوتی ہیں یعنی مٹی کے تمام اجزاء ایک ساتھ مجتمع ہوتے ہیں جیسے خط، سطح، جسم اسے قار کہتے ہیں اور اگر اس کے برعکس ہو تو یہ غیر قار ہے جیسے آواز ہے اسی کو زمانہ کہتے ہیں۔

لہذا عند الفلاسفہ زمانہ اس کم متصل یعنی مقدار کا نام ہے جو غیر قار ہو اور حرکت کی جنس سے ہو۔ اس میں بھی تجدد اور حدوث کا ہونا ظاہر ہے لہذا متکلمین اور فلاسفہ میں سے کسی کے نزدیک واجب تعالیٰ زمانی نہیں ہے۔

واعلم ان ما ذکرہ فی التزییحات: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے باب تزییحات میں جو ذکر کیا ہے ان میں سے بعض، بعض کے ذکر سے مستغنی کرنے والی ہیں یعنی بعض کی نفی بعض دوسرے کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے مثلاً واجب تعالیٰ سے عرضیت اور جسمیت کی نفی بالترتیب مصور، محدود، متبعض، متجزی اور مرکب کی نفی کو مستلزم ہے اس لیے کہ مصور ہونا محدود ہونا متبعض ہونا متجزی اور مرکب ہونا اعراض و اجسام کے خواص میں سے ہے تو جب مصنف نے اپنے قول لبس بعرض ولا جسم سے واجب تعالیٰ سے عرضیت اور جسمیت کی نفی کر دی تو امور مذکورہ سے خود بخود نفی ہو گئی یوں ہی تجزئ اور ترکیب میں سے ایک کی نفی دوسرے کی بھی نفی کو مستلزم ہے یوں ہی واجب تعالیٰ کے لیے واحد کا اثبات اس کے معدود نہ ہونے کو مستلزم ہے اس لیے کہ معدود کثیر کو قبول کرتا ہے جب کہ ذات باری تعالیٰ واحد ہے۔

الا انه حاول التفصیل: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ بعض کی نفی بعض دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنف نے یہاں پر تفصیل اور توضیح کا ارادہ کیا ہے تاکہ باری تعالیٰ سے ہر ایک کی نفی صراحت کے ساتھ ہو جائے اور ایسا انھوں نے حق واجب کو ادا کرنے کی غرض سے کیا ہے۔

قضاء لحق الواجب: - حق واجب میں واجب سے ذات واجب الوجود کو بھی مراد لیا جاسکتا ہے یعنی مصنف نے مفرداً ہر ایک سے اس لیے نفی کی ہے تاکہ واجب تعالیٰ کے حق کو کما حقہ ادا کیا جاسکے اور اس سے مراد وہ حق بھی ہو سکتا ہے جس کی ادائیگی بندے پر واجب اور ضروری ہوتی ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ یہاں وہی اول معنی ہی مراد ہے۔

اور اس لیے بھی صراحت سے ہر ایک کی نفی کی گئی ہے تاکہ فرقہ مجسمہ اور مشبہ اور دیگر گمراہ اور باطل فرقوں کا سختی کے ساتھ رد کر دیا جائے تو جب مصنف کا مقصد باطل فرقوں کا رد بلغی ہے تو اس مقصد کی حصولیابی میں اگر الفاظ مترادف کی تکرار ہو جائے یا معالیٰ التزامی کی تصریح ہو جائے تو یہ قابل اعتنا نہیں بلکہ یہ تکرار اور تصریح ہونی ہی چاہیے تاکہ ان سرکشوں کی اچھی طرح تنبیہ ہو سکے اور یہ سراٹھانے کے لائق نہ رہ سکیں۔

\* ثم اعلم أن مبنى التنزيه عن ما ذكرت على أنها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاءه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك، وأن الواجب لو تركب فأجزأه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أو لا فيلزم النقص والحدوث. وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهم عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماء منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية.

ترجمہ:- پھر تم یہ جان لو کہ وہ تمام تنزیہات جو ذکر کی گئی ہیں اس پر مبنی ہیں کہ وہ وجوب وجود کے منافی ہیں کیوں کہ ان میں حدوث و امکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ اس پر مبنی ہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں یعنی یہ کہ عرض کا معنی لغوی اعتبار سے یہ ہے کہ جس کی بقا محال ہو اور جوہر کا معنی یہ ہے کہ جس سے اس کا غیر مرکب ہو اور جسم کا معنی یہ ہے کہ جو اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے قول «هذا أجسم من ذلك» کی دلیل سے اور یہ کہ واجب اگر مرکب ہو گا تو اس کے اجزایا توصفات کمال سے متصف ہوں گے تو تعدد و جبالا لازم آئے گا یا متصف نہیں ہوں گے تو نقص و حدوث لازم آئے گا، نیز یا تو وہ تمام صورتوں، شکلوں، مقادیر اور کیفیات پر ہو گا تو تضاد کا اجتماع لازم آئے گا یا بعض پر ہو گا حالاں کہ یہ تمام مدح و نقص کے افادہ اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں برابر ہیں تو واجب تعالیٰ ایک مخصص کا محتاج ہو جائے گا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو جائے گا تو وہ حادث ہو جائے گا برخلاف صفت علم اور صفت قدرت کے کہ ان کے ثبوت پر محدثات دلالت کرتے ہیں اور ان کی ضدیں صفات نقص ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ سب کمزور استدلالات ہیں طالبین کے عقائد کو کمزور کر دیں گے اور طعن و تشنیع کرنے والوں کی ہمتوں کو بڑھا دیں گے ان کے اس گمان کی بنا پر کہ یہ بلند و بالا مطالب ان جیسے واہیات شبہوں پر مبنی ہیں۔

### تشریح

ثم اعلم أن مبنى التنزيه:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ باب تنزیہات میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اور جس سے بھی ذات باری تعالیٰ کی تنزیہ کی گئی ہے سب کا دار و مدار اسی پر ہے کہ سب میں حدوث و امکان کا شائبہ ہے لہذا ہر ایک سے تنزیہ میں صرف اتنا کہنا اور ثابت کرنا کافی ہے کہ ان میں حدوث و امکان پایا جاتا ہے اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے، تنزیہات اس پر مبنی نہیں ہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں۔ مثلاً عرضیت کی نفی میں یہ کہنا کہ عرض کی بقا محال ہے یہی عرض کا لغوی معنی ہے جب کہ واجب تعالیٰ کی بقا ضروری ہے اور جوہر کی نفی میں یہ کہنا کہ جوہر وہ ہے جس سے اس کا غیر یعنی جسم مرکب ہو اور جسم کی نفی میں یہ کہنا کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر یعنی جوہر فرد سے مرکب ہو «هذا أجسم من ذلك» سے حجت کرتے ہوئے اور یہ ترکیب کو مستلزم ہے اور ترکیب وجوب ذاتی کے منافی ہے کیوں کہ اس میں احتیاج پایا جاتا ہے لہذا واجب تعالیٰ مرکب نہیں ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب

ہوگا تو یا تو اس کے جمیع اجزا صفات کمالیہ سے متصف ہوں گے یا جمیع اجزا صفات کمالیہ سے نہیں متصف ہوں گے اگر ہوں گے تو تعدد و جبالا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اگر نہیں متصف ہوں گے جس کی دو صورت ہے کوئی بھی متصف نہ ہو یا بعض تو متصف ہوں اور بعض نہ ہوں تو واجب تعالیٰ میں نقص یا حدوث لازم آئے گا اس لیے کہ نقص اجزا نقص مجموعہ کو مستلزم ہوتا ہے اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا نیز یہ کہ واجب تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت مقدار اور کیفیت نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوگا تو یا تو واجب تعالیٰ تمام اشکال و صور مقادیر اور کیفیات پر مشتمل ہوگا تو ذات واجب تعالیٰ میں اجتماع تضاد لازم آئے گا اس لیے کہ شکلیں اور مقادیر و کیفیات ایک دوسرے کی مخالف اور ایک دوسرے کی متضاد ہیں اور اس تقدیر پر سب ذات واجب تعالیٰ میں مجتمع ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ اجتماع تضاد ہے یا واجب تعالیٰ صرف بعض اشکال و صور اور بعض مقادیر و کیفیات پر ہی مشتمل ہوگا اور حال یہ ہے کہ یہ سب ذات باری تعالیٰ کے لیے مدح و نقص کے افادہ میں برابر ہیں یوں ہی یہ محدثات پر عدم دلالت میں بھی برابر ہیں کہ واجب تعالیٰ بعض صور سے متصف ہے اور بعض سے نہیں متصف ہے اسی طرح بعض کیفیات و مقادیر سے متصف ہے اور بعض سے نہیں متصف ہے تو اس تقدیر پر جب واجب تعالیٰ بعض سے متصف ہوگا اور بعض سے نہیں متصف ہوگا تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے لہذا وہ ایک مرجح کا محتاج ہو جائے گا اس صورت میں واجب تعالیٰ غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو جائے گا۔ لہذا اس کا حادث ہونا لازم آئے گا، برخلاف واجب تعالیٰ کے لیے صفت علم و قدرت کے ثبوت کے کہ یہ سب صفات کمالیہ ہیں محدثات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کا واجب تعالیٰ کے لیے ثبوت ہے اس لیے کہ اتنے عجیب و غریب اور مستحکم طریقے پر عالم کی تخلیق اس پر مال ہے کہ اس کا صانع ضرور صفت علم و قدرت سے متصف ہوگا اور پھر یہ کہ ان کی ضدیں جہل اور عجز ہیں جو ایک نقص ہے محدثات کی اس پر قطعی دلالت نہیں ہوتی کہ صانع عالم جہل و عجز سے متصف ہے بلکہ محدثات ان کے ثبوت کی نفی پر ہی دلالت کرتے ہیں۔

لأنها تمسکات ضعیفة:- شارح فرماتے ہیں کہ مشائخ اس طرح سے ذات واجب تعالیٰ سے صفات سلبیہ کی نفی پر جو استدلال کرتے ہیں یہ ایک کمزور استدلال ہے اس سے طالبین کے عقائد کمزور ہو جائیں گے اور وہ یہ گمان کر بیٹھیں گے کہ یہ مطالب عالیہ کمزور شبہات پر مبنی ہیں اور نفی کی ساری دلیلیں فاسد ہیں۔

یہ جان لینا ضروری ہے کہ یہ استدلالات جو پیش کیے گئے ہیں یہ سب مشائخ ماترید یہ کے پیش کردہ ہیں جو خطہ ہارون النہر کے حنفیہ ہیں اور ان میں کی اکثر دلیلیں اقناعیات یعنی ظنیات کی قبیل سے ہیں لیکن مشائخ اشعریہ کو متیقن مسائل میں ید طولیٰ حاصل ہے جیسے کہ امام رازی، آمدی، قاضی عضد خود شارح علامہ سعد الدین نعمانی، سید السند محقق میر سید شریف جرجانی وغیرہ ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مشائخ ماترید یہ نے جو یہ استدلالات پیش کیے ہیں تو یہ امت مسلمہ کے عام لوگوں کو ذہن میں رکھ کر پیش کیے ہیں تاکہ یہ لوگ اسے آسانی سے سمجھ سکیں اور یہی انب اور نفع ہے۔

☆☆☆☆☆

\* واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح بأن كل موجود دين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مما سألناه أو منفصلاً عنه، مبيناً في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم، فيكون مبيناً للعالم في جهة، فيتحيز فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متاهياً. والجواب: أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على التزيهات فيجب أن يفوض

علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف، إيثار الطريق الأسلم، أو يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين و جذاً بالضعف القاصرین، سلو كالمسبیل الاحکم۔

ترجمہ :- ذات باری تعالیٰ کے لیے جہت، جسمیت، صورت اور اعضاء و جوارح کے ثبوت میں مخالف نے نصوص ظاہرہ سے حجت قائم کی ہے اور اس طور سے حجت قائم کی ہے کہ ہر دو موجود فرض کیے جائیں گے تو یہ ضروری ہے کہ ان میں ایک دوسرے سے متصل مماس ہو یا اس سے منفصل ہو اور جہت میں اس سے مبائن ہو اور اللہ تعالیٰ عالم میں حال یا عالم کے لیے محل نہیں ہے تو وہ جہت میں اس کے مبائن ہو گا تو وہ متمیز ہو گا پس وہ جسم ہو جائے گا یا جسم کا جز ہو گا مصور متناہی ہو گا اور جواب یہ ہے کہ یہ وہم محض ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور اولہ قطعاً تزیہات پر قائم ہیں تو یہ ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ یہی سلف کا طریقہ ہے محفوظ راستے کو اختیار کرتے ہوئے یا صحیح تاویلات کی جائیں جیسا کہ متأخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے طعن و تشنیع کو دور کرنے کے لیے اور کمزوروں کے بازو کو پکڑنے کے لیے مستحکم راستے پر چلنے کی غرض سے۔

### تشریح

واحتج المخالف :- اس عبارت سے شارح نے گمراہ فرقے، مجسمہ، مشبہ کا ذکر کیا ہے جو ذات واجب تعالیٰ کے لیے جہت و جسمیت شکل و صورت اور اعضاء و جوارح مثلاً ہاتھ پیر وغیرہ ثابت کرتے ہیں اور اپنے موقف پر قرآن مقدس کی ان آیات اور احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن کے ظاہر سے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اسی پر دال ہے۔

مثلاً وہ لوگ ذات باری تعالیٰ کے لیے جہت کا اثبات اس آیت سے کرتے ہیں: ”الْوَحْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۝“ (طہ: ۵) اس نے عرش پر استوی فرمایا۔ جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔ (کنز الایمان)

اور جیسے کہ قرآن پاک کی یہ آیت: ”تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ“ (معارج: ۴) ملائکہ اور جبرئیل اس کی بارگاہ کی طرف عروج کرتے ہیں۔ (کنز الایمان)

اور جیسے کہ ”يُعِيشُنِي اِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ اِلَيَّ“ (ال عمران: ۵۵) اے عیسیٰ میں تجھے پوری عمر تک پہنچاؤں گا اور تجھے اپنی طرف اٹھا لوں گا۔ (کنز الایمان)

اور جیسے حضور ﷺ کی یہ حدیث: «ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء» رواه الترمذی۔ تم اہل زمین پر رحم کرو تم پر وہ رحم کرے گا جو آسمان میں ہے۔ اور جیسے یہ حدیث: «ربنا الله الذي في السماء» رواه ابو داؤد۔ ہمارا رب وہ ہے جو آسمان میں ہے۔

اور ذات باری تعالیٰ کی جسمیت پر یہ لوگ ان جیسی احادیث سے استدلال کرتے ہیں: «من أتاني يمشی اتيتہ هرولة» جو میرے پاس چل کر آئے گا میں اس کے پاس دوڑ کے آؤں گا۔ رواه الصحيحین۔

اور جیسے یہ حدیث: «ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا عليه» ہمارا رب ہر رات آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے۔ اور ذات باری تعالیٰ کی شکل و صورت پر یہ لوگ اس طرح کی احادیث سے استدلال کرتے ہیں جیسے کہ یہ حدیث: «فإن الله تعالى خلق آدم على صورته» رواه مسلم بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور جیسے حضور ﷺ کی یہ



حدیث «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» میں نے اپنے رب کو بہترین شکل و صورت میں دیکھا۔ اور یہ لوگ ذات باری تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کے اثبات پر ان جیسی آیات و احادیث سے استدلال کرتے ہیں جیسے کہ یہ آیت: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الت: ۱۰) ان کے ہاتھوں پر اللہ کا ہاتھ ہے۔ (کنز الایمان) اور جیسے یہ آیت: «يَبْدِيهِ الْمَلِكُ» (ملک: ۱) جس کے قبضے میں سارے ملک۔ اور جیسے کہ حضور ﷺ کی یہ حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» مومن کا دل رحمن کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان میں ہے۔

وبان کل موجودین:- اور یہ فرقہائے ضالہ اپنے موقف پر عقلی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں کہ واجب تعالیٰ بھی موجود ہے اور بجمع اجزاء عالم بھی موجود ہے تو جب دو موجود فرض کیے جائیں گے تو دو حال سے خالی نہیں ہوں گے یا تو دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے اور جہت میں ایک دوسرے کے مبائن ہوں گے مثلاً ایک جہت جنوب میں ہوگا تو ایک جہت شمال میں ہوگا اور واجب تعالیٰ کا عالم میں حلول نہیں ہے اور نہ ہی عالم کا اس میں حلول ہے لہذا واجب تعالیٰ جہت میں عالم کے مبائن ہوگا تو واجب تعالیٰ متخیز ہو جائے گا اس لیے کہ ہر وہ جو جہت میں ہو تو وہ کسی نہ کسی چیز میں ضرور ہوگا تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ جسم یا جسم کا جز ہو جائے اس لیے کہ ہر متخیز جسم ہوتا ہے اور جب وہ جسم ہوگا تو اس کی شکل و صورت بھی ہوگی اس لیے کہ ہر جسم کی شکل و صورت ضرور ہوتی ہے اور جب وہ مصور ہوگا تو وہ متناہی ہوگا۔

والجواب: أن ذلك:- ہر دو موجود متلاقی یا متبائن ہوں گے یہ خالص وہم ہے اور محسوس پر غیر محسوس کو قیاس کر کے حکم لگانا ہے لہذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔ اعتقاد کے باب میں وہم کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔

والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات:- شارح نے یہاں سے فرقہائے ضالہ کے نقلی استدلال کا جواب پیش کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہیں آیات متشابہات کہتے ہیں اور صفات متشابہات کے نصوص بھی کہا جاتا ہے علمائے اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ ان آیات میں ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے اس اتفاق کے بعد اہل سنت اس میں دو خیموں میں منقسم ہو گئے ہیں جن میں ایک خیمہ اسلاف کا ہے ان کا موقف یہ ہے کہ ان آیات سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے اس ایمان کے بعد ہم ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں لیکن ہم شکل و صورت جسم و جسمانیات سے اس کی تنزیہ بھی کرتے ہیں اسلاف کا یہ بھی کہنا ہے کہ استواء علی العرش، ید، رجل اور ان کے علاوہ وہ تمام جس پر کہ نصوص ناطق ہیں حق سبحانہ تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن ان کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے اس کا علم ہمیں نہیں ہے اسلم اور محفوظ راستہ یہی ہے کہ ہم ان کی مراد کو اللہ کے سپرد کر دیں اور اس میں تاویل بھی نہ کریں اس لیے کہ تاویل سے جو معنی مراد لیا جائے ہو سکتا ہے کہ وہ واجب تعالیٰ کی مراد نہ ہو اور جو مراد ہو وہ معنی تاویل سے ظاہر نہ ہو۔

دوسرا خیمہ متاخرین علماء کا ہے ان کا موقف یہ ہے کہ ان آیات میں صحیح طریقے سے تاویل کی جائے تاکہ گمراہوں کی گمراہی سے عامۃ المسلمین کو بچایا جاسکے اور جاہلوں کے طعن و تشنیع سے بچا جاسکے جاہل کہہ نہ سکیں کہ یہ لوگ نصوص کے مخالف۔

☆☆☆☆☆

\* ولا يشبهه شيء أي لا يماثله. أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر وأما إذا أريد بها كون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر، أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر، فلأن شيئاً من

الموجودات لا يسده تعالى في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما.

ترجمہ:- اور کوئی بھی اس کے مشابہ یعنی اس کے مماثل نہیں ہے لیکن مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقت ہو تو ظاہر ہے لیکن جب مماثلت سے مراد یہ ہو کہ دو شئی میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو یعنی یہ کہ ان میں سے ہر ایک اس کی صلاحیت رکھے جو دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس کی نفی اس لیے ہے کہ موجودات میں سے کوئی بھی شئی اوصاف میں سے کسی بھی وصف میں اللہ تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ کے اوصاف یعنی علم و قدرت اور اس کے علاوہ سارے اوصاف مخلوقات میں پائے جانے والے اوصاف سے بزرگ و برتر ہیں اس حیثیت سے کہ ان دونوں میں کوئی بھی مناسبت نہیں ہے۔

### تشریح

ولایشبہہ شئی:- مشابہت کی تفسیر شارح نے مماثلت سے کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشابہت میں عموم پایا جاتا ہے جب کہ مماثلت میں خصوص ملحوظ ہوتا ہے مشابہت کا اطلاق مشارکت فی الجنس، مشارکت فی النوع، مشارکت فی الفصل، مشارکت فی کیف، ہر ایک پر ہوتا ہے بولا جاتا ہے۔ ”هذا القميص كذا لك القميص في كونهما ثوبا، في كونهما كتانا في كونهما قطعنا، في كونهما بياضا“ یعنی دو چیزیں اگر ایک دوسرے کے ساتھ نوع میں یا جنس میں یا فصل میں یا کیف میں شریک ہوں تو کہا جائے گا کہ یہ شئی اس شئی کے مشابہ ہے لیکن مشارکت فی کیف میں مشابہت کا اطلاق زیادہ مشہور ہے اور لفظ مشابہت سے تبادر ذہنی اسی معنی کی طرف ہوتا ہے جب کہ مماثلت میں ایسا نہیں ہے، مماثلت کا اطلاق صرف مشارکت فی النوع پر ہوتا ہے۔ تو شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت سے کر دی تاکہ مشارکت فی النوع کی نفی ہو اس لیے کہ دو چیزیں جب نوع کے اعتبار سے متحد ہوں تو انھیں مثلیں کہا جاتا ہے جب کہ ولایشبہہ سے ذات باری تعالیٰ سے صرف مشابہت فی کیف کی نفی کی طرف ذہن کا تبادر ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ میں متصور ہی نہیں ہے اور جو متصور ہی نہ ہو اس کی نفی کی ضرورت ہی کیا ہے بلکہ مشارکت فی کیف کی نفی ذات باری تعالیٰ سے جائز ہی نہیں ہے اس لیے کہ نفی سے اس بات کا ابہام پیدا ہو گا کہ واجب تعالیٰ کیف کا معروض ہے اس لیے ولایشبہہ سے نفی کی جارہی ہے جب کہ نفس الامر میں ایسا ہی نہیں جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ واجب تعالیٰ کمیات و کیفیات سے متصف نہیں ہے۔

أما إذا اريد بالمماثلة:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مماثلت کا معنی اگر اتحاد فی الحقیقت ہو تو اس معنی کے اعتبار سے مماثلت کا نہ پایا جانا بالکل ظاہر ہے اس لیے کہ اتحاد فی الحقیقت کا مطلب اتحاد فی النوع ہے یعنی دو چیزیں ایسی ہوں کہ وہ دونوں جمیع ذاتیات میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں فرق دونوں میں صرف عوارض شخصہ کے ذریعے ہو جیسے زید کعمرو فی كونهما انسانا.

اس معنی کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ سے مماثلت کی نفی بالکل ظاہر ہے اس لیے کہ یہ تعدد واجب تعالیٰ کو مستلزم ہے اور یہ محال ہے۔

وأما إذا اريد بها:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر مماثلت کا معنی یہ مراد لیا جائے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکیں یعنی طرفین میں سے ہر ایک اس کی صلاحیت رکھے جس کی صلاحیت دوسرا رکھتا ہے تو

اس معنی کے اعتبار سے بھی کوئی ذات باری تعالیٰ کے مماثل نہیں ہے اس لیے کہ موجودات میں سے کوئی بھی ایسا موجود نہیں ہے جو واجب تعالیٰ کے اوصاف وجودیہ میں سے کسی وصف میں اس کے قائم مقام ہو سکے اس لیے کہ واجب تعالیٰ کے جتنے بھی اوصاف ہیں مثلاً علم، قدرت وغیرہ وغیرہ وہ سب مخلوقات میں پائے جانے والے اوصاف سے اعلیٰ اور بزرگ و برتر ہیں اس طرح کہ دونوں میں دور دور تک کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی ہے۔

لہذا مماثلت بمعنی اتحاد فی النوع اور بمعنی الاخر کسی میں بھی کوئی واجب تعالیٰ کا مماثل اور مشابہ نہیں ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ انسب ہے کہ ذات واجب الوجود اور مخلوقات میں کوئی بھی شے مابہ الاشتراک نہیں ہے اور جب کوئی مابہ الاشتراک ہی نہیں ہے تو تشبیہ و تمثیل کیسی؟

☆☆☆☆☆

\* قال فی البدایۃ: إن العلم منّا موجود و عرض و علم محدث و جائز الوجود و یتجدد فی کل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالیٰ لکان موجوداً و صفة و قدیمة و واجب الوجود و دائماً من الأزل إلى الأبد، فلا یمائل علم الخلق بوجه من الوجوه، هذا کلامه. فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما یثبت بالاشتراك فی جمیع الأوصاف حتی لو اختلفا فی وصف واحد انتفت المماثلة.

ترجمہ:- صاحب بدایہ نے ہدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور ممکن الوجود ہے ہر زمانے میں متحد ہوتا ہے تو جب ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں گے تو وہ موجود اور صفت قدیم اور واجب الوجود ہوگا ازلی اور ابدی ہوگا لہذا واجب تعالیٰ کا علم کسی بھی اعتبار سے مخلوق کے علم کے مماثل نہیں ہوگا یہ ان کا کلام ہے اور انھوں نے تصریح کی ہے مماثلت ہمارے نزدیک جمیع اوصاف میں اشتراک سے ہی ثابت ہوگی، یہاں تک کہ اگر کسی ایک وصف میں بھی اختلاف ہو تو مماثلت ختم ہو جائے گی۔

تشریح

قال فی البدایۃ:- ابھی ابھی شارح نے فرمایا ہے کہ واجب تعالیٰ اور مخلوق کے اوصاف میں قطعی کوئی مشابہت نہیں ہے اپنے اس قول کی تائید میں شارح صاحب بدایہ کا ایک قول نقل کر رہے ہیں۔

صاحب بدایہ امام نور الدین احمد بن محمود بخاری جو امام صابوی کے نام سے مشہور ہیں اپنی کتاب بدایہ میں فرماتے ہیں کہ ہمارا علم موجود اور عرض ہے حادث ممکن الوجود بھی ہے ہر لمحہ ہر آن اس میں تجدد ہوتا ہے ایک حال پر کبھی باقی نہیں رہتا لیکن جب ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں گے تو وہ موجود ہوگا صفت قدیم اور واجب الوجود بھی ہوگا، ازلی اور ابدی بھی ہوگا، ہمیشہ ہر لمحہ ہر آن اس کی بقا بھی ضروری ہوگی۔ لہذا واجب تعالیٰ کا علم کسی بھی اعتبار سے مخلوق کے علم کے مماثل نہیں ہوگا۔

فقد صرح بان المماثلة:- اس عبارت سے قائل کی مراد یہ ہے کہ ”دو شے کے درمیان ہمارے نزدیک مماثلت اسی وقت ثابت ہوگی جب کہ جمیع اوصاف میں ان کے مابین اشتراک پایا جائے یہاں تک کہ ایک وصف میں بھی اگر ان میں اختلاف ہو تو مماثلت متحقق نہیں ہوگی۔“

اس عبارت کی تفسیر میں شارحین کی مختلف توجیہات ہیں۔



(۱) - اس سے پہلے مثلاً جو عبارت ذکر کی گئی ہے وہ صاحب بدایہ کا کلام ہے اور یہ عبارت بھی صاحب بدایہ کا کلام ہے جو ایک دوسرے مقام پر واقع ہے، شارح نے صاحب بدایہ کے اس قول کو یہاں پیش کر کے ان کے ان دونوں قولوں میں تناقض کے پائے جانے کو بیان فرمایا ہے صاحب بدایہ کے قول اول اور اس قول ثانی میں تعارض اس طرح سے ہے کہ قول اول "فلا یماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه" التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کہ بعض وجوہ میں اشتراک مماثلت کے لیے کافی ہے، مثلاً جب یہ بولا جائے کہ زید کسی بھی اعتبار سے عمرو کے مماثل نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر زید علم میں عمرو کے مماثل ہوتا تو یہ کہا جاتا کہ زید علم میں عمرو کے مماثل ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مماثلت کے لیے ایک وصف میں اشتراک کافی ہے۔ جب کہ صاحب بدایہ کے قول ثانی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مماثلت جمیع اوصاف میں اشتراک سے ہی متحقق ہوگی یہ صریح تناقض ہے۔

(۲) - دوسری توجیہ یہ ہے کہ عبارت میں «صرح» صیغہ معروف پر نہیں ہے بلکہ یہ مجہول کے صیغے پر ہے اور مراد صرح العلماء ہے یعنی یہ قول صاحب بدایہ کا نہیں ہے بلکہ دیگر علماء کا قول ہے اس تقدیر پر صاحب بدایہ اور دیگر علماء کے قول میں تناقض پایا جائے گا کہ دیگر علماء مماثلت کے لیے جمیع اوصاف میں اشتراک کو ضروری قرار دیتے ہیں، جب کہ صاحب بدایہ ایک وصف میں اشتراک کو کافی قرار دیتے ہیں۔

(۳) - تیسری توجیہ یہ ہے کہ شارح کا مقصد یہاں پر دونوں قولوں میں تناقض نہیں پیش کرنا ہے بلکہ یہ بتانا ہے کہ صاحب بدایہ کے قول فلا یماثل بوجه من الوجوه کا معنی مماثلت کی نفی میں مبالغہ پیدا کرنا ہے اور یہ واضح کرنا ہے کہ دونوں کے علم میں بالکل ہی مناسبت نہیں پائی جاتی اور شارح نے «وقد صرح» سے جو قول پیش کیا ہے اسے لا یماثل بوجه من الوجوه کی تائید میں پیش کیا ہے خواہ «صرح» معروف کے صیغے پر ہو یا مجہول کے صیغے پر ہو، دوسری توجیہ بہتر مانی گئی ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ وقال الشيخ أبو المعين في التبصرة: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا أمثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجه كثيرة، وما يقوله الأشعري من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد، لأن النبي ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة» مثلاً بمثل، وأراد الاستواء في الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة. ترجمہ:- اور شیخ ابو المعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو پاتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے باز نہیں آتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جب کہ زید فقہ میں عمرو کے مساوی ہو اور فقہ کے باب میں اس کے قائم مقام ہو اگرچہ دونوں میں کثیر اعتبار سے مخالفت ہو اور وہ جو اشعری کہتے ہیں کہ مماثلت من کل الوجوه مساوات سے ہی ہو سکتی ہے تو یہ فاسد ہے اس لیے کہ حضور ﷺ نے (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل) فرمایا ہے اور صرف کیل میں مساوات مراد لیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں اگرچہ دونوں کے درمیان وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں تفاوت ہو۔



## تشریح

وقال الشيخ أبو المعين: - اس عبارت سے شارح مماثلت کے تحقق کے لیے جمیع وجوہ کے اعتبار سے مشارکت اور مساوات کی تردید کرتے ہیں اور شیخ ابو المعین کی کتاب تبصرہ سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ شیخ ابو المعین نے ”تبصرہ“ میں یہ فرمایا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ اگر دو شخصوں میں سے ایک کسی معنی یا کسی ایک وصف میں دوسرے کے ساتھ شریک ہے اور اس کے مساوی ہے تو وہ یہ کہنے میں دریغ نہیں کرتے ہیں کہ ان میں ایک دوسرے کے مثل ہے مثلاً اگر زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے اور اس باب میں مثلاً تدریس وافتا میں زید عمرو کے مساوی اور اس کے قائم مقام ہے تو اہل لغت یہ کہنے سے نہیں چوکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے اگرچہ زید و عمرو میں دیگر اوصاف و خصائل اور اوصاف بدنیہ میں مخالفت اور عدم اشتراک موجود ہو۔ اہل لغت کے اس استعمال سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مماثلت کے لیے جمیع اوصاف کے اعتبار سے مشارکت اور مساوات ضروری نہیں ہے دونوں میں من وجہ اشتراک و مساوات کافی ہے۔

اور متصلاً بعد شیخ ابو المعین امام اشعری کے اس قول کی تردید کرتے ہیں کہ ”لا مماثلة إلا بالمساواة في جميع الوجوه“ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مماثلت کے لیے جمیع وجوہ کے اعتبار سے مساوات ضروری ہے شیخ ابو المعین فرماتے ہیں کہ اشعری کا یہ قول فاسد ہے اور اس کے فساد پر حضور ﷺ یہ حدیث شاہد ہے جس میں سرکار نے فرمایا ہے: (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل) یعنی گہیوں کو گہیوں کے بدلے میں برابر برابر پیو۔

اس حدیث میں سرکار نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کے درمیان مساوات مراد لی ہے اگرچہ دونوں طرف کے گہیوں وزن میں برابر نہ ہوں۔ ایک طرف کے دانے دوسری طرف کے دانے سے وزنی ہوں اسی طرح ان کی تعداد میں بھی تفاوت ہو اور نرمی و سختی میں بھی تفاوت ہو لیکن اگر کیل یعنی ناپ میں دونوں برابر ہوں تو دونوں ایک دوسرے کے مثل ہوں گے لہذا اس طرح سے لین دین کر لو۔

معلوم ہوا کہ مماثلت کے لیے صرف ایک وصف میں مشابہت کے درمیان مساوات ضروری ہے نہ کہ جمیع اوصاف میں جیسا کہ اشعری اور دیگر لوگ کہہ رہے ہیں۔



\* والظاهر أنه لا مخالفة، لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً. وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً، وإلا فاشتراك الشئيين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد، فكيف يتصور التماثل؟

ترجمہ:- اور ظاہر ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لیے کہ اشعری کی مراد یہ ہے کہ جس میں مماثلت ہو اس میں من کل الوجوہ مساوات ہو جیسے کہ کیل ہے، مثلاً اور اسی پر صاحب البدایہ کے کلام کو بھی محمول کرنا مناسب ہے ورنہ تو دو شئی کے درمیان جمیع اوصاف میں من کل الوجوہ مساوات تعدد ہی کو ختم کر دے گی تو مماثلت کیسے متصور ہوگی۔

## تشریح

والظاهر أنه لا مخالفة:۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ جتنے بھی کلام ماقبل میں پیش کیے گئے ہیں ان میں آپس میں کوئی بھی تناقض نہیں پایا جاتا ہے، نہ تو امام اشعری کے کلام اور لغت و حدیث میں کوئی تناقض ہے اور نہ ہی صاحب بدایہ کے دونوں کلام یا صاحب بدایہ اور دیگر علماء کے قول میں کوئی تناقض ہے۔ اس لیے کہ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مماثلت کے لیے جمیع وجوہ کے اعتبار سے مساوات ضروری ہے جیسے امام اشعری یا صاحب بدایہ کا قول ثانی یا دیگر علماء کا قول ان کے قول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لیے جمیع اوصاف کے اعتبار سے اشتراک اور مساوات ضروری ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ جس وصف یا معنی میں مماثلت ہو ان میں من کل الوجوہ مناسبت اور مساوات ضروری ہے مثلاً اگر فقہ میں زید و عمرو کے مابین مماثلت کا حکم لگانا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ فقہ میں پورے طور پر دونوں میں اشتراک اور مساوات ہو یہ مراد نہیں ہے کہ نحو، صرف، معانی، بدیع وغیرہ میں بھی دونوں کے درمیان مساوات ضروری ہے ورنہ اگر مماثلت کے لیے جمیع اوصاف میں اشتراک و مساوات کی من کل الوجوہ شرط لگادی جائے تو دو شئی میں تعدد ہی نہیں رہ جائے گا بلکہ دونوں ایک ہو جائیں گی تو پھر مماثلت کیسے ہوگی کیوں کہ مماثلت تو اثینیت کی فرع ہے۔

خلاصہ بحث:۔ پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علمائے مماثلت کی تعریف میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے بعض کا قول یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان مماثلت کے لیے من کل الوجوہ جمیع اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری ہے جب کہ بعض نے یہ کہا ہے کہ مماثلت کے لیے بعض وجوہ کے اعتبار سے مساوات کافی ہے لیکن حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت کا اعتبار کیا جائے گا اس وصف میں من کل الوجوہ دونوں کے مابین اشتراک اور مساوات ضروری ہے۔

یہ مخفی نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اور مخلوقات میں نہ تو جمیع اوصاف میں ہی اشتراک و مساوات ہے اور نہ بعض وجوہ کے اعتبار سے ہی اشتراک و مساوات ہے بلکہ مساوات و اشتراک کا تصور ہی نہیں ہے۔ فکیف يتصور التماثل بین الحق والخلق۔



\* ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد، والدهرية أنه لا يعلم ذاته، و"النظام" على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح، و"البلخي" أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد۔

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی شئی باہر نہیں ہے اس لیے کہ بعض سے جہل اور بعض سے عجز نقص ہے اور ایک مخصص کی طرف احتیاج ہے باوجود اس کے کہ علم کی تعلیم اور قدرت کی شمولیت پر نصوص قطعیہ ناطق ہیں تو وہ ہر شئی کے علم اور ہر شئی پر قادر ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا ہے اور ایک سے زائد پر قادر نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا ہے اور نظام کا قول یہ ہے کہ وہ جہل و فح

کے خلق پر قادر نہیں ہے اور بلخی کہتے ہیں کہ مقدور عبد کے مثل پر قادر نہیں ہے اور عام معتزلہ کہتے ہیں وہ نفس مقدور عبد پر قادر نہیں ہے۔

### تشریح

ولا ینخرج عن علمہ و قدرته :- اس عبارت سے مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کوئی بھی شیء واجب تعالیٰ کے علم و قدرت سے باہر نہیں ہے۔

یعنی کوئی بھی ایسی شیء جس سے واجب تعالیٰ کے علم کا تعلق ممکن ہو اس کے علم سے باہر نہیں ہے اسی طرح کوئی بھی ایسی شیء جو تحت قدرت ہو اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے اس تقدیر پر اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ وہ شیء جس سے قدرت کا تعلق ہے وہ شیء ممکن ہے جو خاص شیء ہے اور وہ شیء جس سے علم کا تعلق ہے وہ واجب اور ممکن دونوں کو عام ہے تو عبارت میں ایک ہی استعمال سے لفظ شیء سے عام اور خاص دونوں معنی کیوں کر مراد ہو سکتے ہیں۔

بحث سمجھنے سے پہلے یہ بھی ذہن میں رکھنا ہوگا کہ ذات و صفات واجب تعالیٰ اور محالات تحت قدرت نہیں ہیں جب کہ یہ سب واجب تعالیٰ کے علم کے تحت داخل ہیں یعنی یہ معلومات باری تعالیٰ تو ہیں لیکن مقدورات باری تعالیٰ نہیں ہیں اسی لیے کہا جاتا ہے کہ معلومات باری تعالیٰ مقدورات باری تعالیٰ سے زیادہ ہیں۔

مقدورات باری تعالیٰ اور معلومات باری تعالیٰ میں سے کوئی شیء اس کے علم و قدرت سے باہر نہیں ہے شارح نے یہاں پر اس کی تین دلیلیں پیش کی ہیں جن میں دو عقلی دلیل ہے اور ایک نقلی دلیل ہے۔

پہلی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر بعض اشیاء واجب تعالیٰ کے علم سے باہر ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو ان کا علم نہیں ہے یہ صریح جہل ہے اسی طرح اگر بعض اشیاء واجب تعالیٰ کی قدرت سے باہر ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی قدرت ان بعض اشیاء کو شامل نہیں ہے یہ صریح عجز ہے اور جہل و عجز دونوں نقائص میں سے ہیں اور واجب تعالیٰ ہر نقص و عیب سے بری ہے لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی بھی شیء اس کے علم و قدرت سے باہر نہیں ہے۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی نسبت جمیع اشیاء کی طرف برابر ہے اب اگر بعض اشیاء کا اسے علم ہو اور بعض کا نہ ہو اسی طرح بعض پر اس کی قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو سوال یہ ہوگا کہ آخر جب اس کی نسبت جمیع اشیاء کی طرف برابر ہے تو آخر ایسا کیوں ہے کہ بعض سے اس کے علم و قدرت کا تعلق ہے اور بعض سے نہیں ہے تو ضرور اس کا کوئی مرجع اور مخصص ہوگا تو واجب تعالیٰ ایک مخصص اور مرجع کا محتاج ہو جائے گا اور احتیاج حدوث کی علامت ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

تیسری دلیل جو نقلی ہے وہ یہ ہے کہ نصوص قطعیہ جن میں کوئی تاویل نا قابل قبول ہے واجب تعالیٰ کے علم اور اس کی قدرت کی شمولیت کی تعیم پر ناطق ہیں مثلاً:

اللہ کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ (کنز الایمان)

اور وہ سب کچھ جانتا ہے۔ (کنز الایمان)

اور اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ (کنز الایمان)

بے شک اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ (کنز الایمان)

”وَ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ احَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا“ (الطلاق: ۱۲)

”وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ“ (البقرہ: ۲۹)

”وَاللّٰهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ“ (المائدہ: ۱۷)

”اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ“ (البقرہ: ۲۰)

لا کمایز عم الفلاسفہ:- جمیع اشیاء واجب تعالیٰ کے علم و قدرت کی عمومیت اور شمولیت کے اثبات کے بعد شارح نے اس کے خلاف جو مذاہب یا اقوال ہیں ان کی تردید کر رہے ہیں سب سے پہلے فلاسفہ کا رد کرتے ہیں۔  
فلاسفہ کا مزموم باطل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کلیات اور ان جزئیات کا تو عالم ہے جو مجرد عن المادہ ہیں جیسے عقول عشرہ اور نفوس ناطقہ لیکن جزئیات مادیہ کا علم واجب تعالیٰ کو نہیں ہے خواہ جزئیات متغیرہ ہوں جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ یا جزئیات غیر متغیرہ ہوں جیسے کہ افلاک اور کواکب وغیرہ اپنے موقف پر یہ لوگ دودلیلیں دیتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ جزئیات مادیہ مخصوص اشکال و صور اور ایسی اوضاع متعینہ سے مشخص ہوتی ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے اور یہ ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر جزئیات متغیرہ علم واجب تعالیٰ میں داخل ہو جائیں تو ان کے تغیر سے علم واجب تعالیٰ میں بھی تغیر لازم آئے گا جب کہ ذات باری تعالیٰ کے لیے تغیر فی الذات اور تغیر فی الصفات دونوں محال ہے۔  
پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کا علم واجب تعالیٰ کے لیے محال اس وقت ہو گا جب کہ اسے ان کا علم ارتسام صور کے ذریعے ہو جیسے کہ ہمیں ارتسام صور سے ہی ان کا علم حاصل ہوتا ہے جب کہ واجب تعالیٰ کو جزئیات مادیہ غیر متغیرہ کا علم بغیر ارتسام صور کے ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جزئیات مادیہ متغیرہ کے تغیر سے علم واجب تعالیٰ میں کوئی تغیر لازم نہیں آئے گا بلکہ معلومات متغیرہ کے ساتھ علم واجب تعالیٰ کی جو نسبت اور تعلق ہے اس تعلق اور نسبت میں تغیر ہو گا نہ کہ نفس علم واجب تعالیٰ میں تغیر ہو گا اور اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ زید جو کل موجود تھا آج موجود ہے اور کل موجود رہے گا تینوں شکلوں میں علم واجب تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک ہی وجود ہے فرق جو ہمیں نظر آرہا ہے وہ وجود زید کے حوادث کی طرف نسبت کرنے سے نظر آرہا ہے نفس الامر کے اعتبار سے علم واجب تعالیٰ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وانہ لا یقدر علی اکثر من واحد:- فلاسفہ کا ایک باطل عقیدہ یہ بھی ہے کہ واجب تعالیٰ ایک سے زائد اشیاء کے صدور پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ وہ من کل الوجوہ واحد ہے، اور قاعدہ ہے الواحد لا یصدر عنہ إلا الواحد اسی فاسد عقیدے کی بنا پر فلاسفہ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ سے صرف ایک معلول صادر ہوا ہے جو کہ عقل اول ہے پھر اس عقل اول سے متعدد عقول اور اجسام کا صدور ہوا ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں تفصیل مذکور ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم واحد کا وہ معنی مراد نہیں لیتے جس کے فلاسفہ قائل ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کے لیے صفات پائے جاتے ہیں ان صفات متعددہ کے اعتبار سے اس سے کثیر اشیاء کا صدور ہوتا ہے اور یہ اس کی وحدت کے منافی نہیں ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد آپ پر یہ واضح کر دیا جائے کہ محققین حکما کا موقف یہی ہے کہ ہر شئی کو وجود بخشنے والا واجب تعالیٰ ہی ہے ممکن میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کسی کو وجود بخشنے۔ لہذا ساری چیزیں اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں اور سب کچھ اسی کی مخلوقات اور مقدرات ہیں عقول عشرہ موجودات کے وجود کے لیے واسطہ ہیں اور شرط اور آلات کے درجے میں ہیں۔ لہذا شارح کا کلام فلاسفہ اور حکما کے مذہب مشہور پر مبنی ہے۔



ولا کمایز عم الدھریۃ:- یہاں سے شارح نے دہریہ کا رد کیا ہے ان کے خیالات تو اور عقل سے پرے ہیں ان کا موقف یہ ہے کہ یہ کائنات اور اس میں پائی جانے والی تمام چیزیں زمانے کی پیدا کردہ ہیں اور حرکات فلکیہ کی تاثیرات ہیں یہ دنیا اور اس کے کارخانے اور اس کے سارے کل پرزے سب خود بہ خود چل رہے ہیں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اس میں کچھ دخل نہیں ہے وہ ایک عضو معطل ہے، موت و حیات کی موجب طبائع کی تاثیرات اور حرکت الافلاک ہیں دہریہ میں سے بعض تو وجود واجب تعالیٰ کے ہی منکر ہیں بعض وجود باری تعالیٰ کے معترف تو ہیں لیکن دہر کو اس کا شریک کار سمجھتے ہیں۔

ان کا موقف یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم عالم اور معلوم کے درمیان نسبت کا نام ہے اور نسبت منتسبین کے درمیان مغایرت کی متقاضی ہوتی ہے اس تقدیر پر اگر واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو گا تو ذات واجب تعالیٰ معلوم ہوگی اور واجب تعالیٰ عالم ہو گا تو اس قاعدے کی رو سے لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ (معلوم) اور باری تعالیٰ (عالم) میں مغایرت ہو جائے اور یہ باطل ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ نسبت کے لیے تغایر اعتباری کافی ہے جیسے کہ ہمیں اپنی ذات کا علم ہے تو یہاں پر ہم میں اور ہماری ذات میں اعتباراً تغایر ہے ذات شی اس حیثیت سے کہ اس میں فی الجملہ معلومیت کی صلاحیت ہے مغایر ہے باعتبار اس حیثیت کے کہ اس میں عالمیت کی صلاحیت ہے اور اس کا ایک دوسرا جواب یہ ہے کہ علم کی جو تم نے تعریف بیان کی ہے یہ علم حصولی کے ساتھ خاص ہے جب کہ واجب تعالیٰ کا علم خواہ اس کی ذات کا علم ہو یا ممکنات کا وہ سب علم حضوری کی قبیل سے ہے۔

ولا کمایز عم النظام:- نظام معتزلی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح شی کے خلق پر قادر نہیں ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ جب خلق قبیح کا ارادہ کرے گا تو قبل خلق اسے اس کی قباحت کا علم ہو گا یا نہیں اگر ہو گا تو اس کا خلق شر ہے اور اگر نہیں ہو گا تو یہ جہل ہے۔

جواب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لیے کوئی شی قبیح نہیں ہے وہ مالک و مختار ہے اپنی خلق میں جیسا چاہے تصرف کرے علاوہ ازیں یہاں دعویٰ اور دلیل میں کوئی مطابقت نہیں ہے اس لیے کہ دعویٰ عدم قدرت کا ہے اور دلیل عدم خلق کو ثابت کرتی ہے۔

والبخی أنه لا یقدر علی مثل مقدور العبد:- اور بخی جو کبھی کے نام سے مشہور ہے اور نام ابوالقاسم ہے ائمہ معتزلہ میں سے ہے اس کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدور عبد کے مثل پر قادر نہیں ہے، جب اللہ تعالیٰ کسی جوہر کو حرکت دے گا پھر بندہ اسے حرکت دے گا تو یہاں دونوں حرکتوں میں تماشل نہیں ہو گا بلکہ دونوں حرکیں ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہوں گی۔

اس کا استدلال اس طرح ہے کہ بندے کا فعل اگر صلاح پر مشتمل ہے تو یہ طاعت ہے اور اگر فساد پر مشتمل ہے تو یہ معصیت ہے اور اگر دونوں سے خالی ہے تو یہ عبث ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے جواب یہ ہے کہ بندے کا فعل اغراض مقاصد کے اعتبار سے ان اوصاف ثلثہ سے متصف ہوتا ہے در نہ فعل فی نفسہ یا تو حرکت ہے یا سکون ہے اور اللہ تعالیٰ کا فعل اغراض سے منزہ ہے، لہذا وہ طاعت، معصیت، عبث سے متصف نہیں ہو سکتا ہے۔

وعامة المعتزله أنه لا یقدر:- معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نفس مقدور عبد پر قادر نہیں ہے یعنی بندے کا جو فعل ہے بعینہ اس فعل پر اللہ تعالیٰ کو کوئی قدرت نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بندے میں کسی فعل کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے اور بندہ اس کے عدم فعل کا ارادہ کرے تو یا تو دونوں کا ارادہ پورا ہو جائے گا یہ اجتماع ضدین ہے یا کسی کا ارادہ

نہیں پورا ہوگا تو یہ ارتقاع نقیضین ہے یا ایک کا پورا ہوگا اور ایک کا نہیں پورا ہوگا تو اس کے لیے قدرت ہی نہیں ہوگی۔ جب کہ مفروضہ یہ ہے کہ وہ قادر ہے۔

جواب یہ ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے بندے کی اس کے فعل میں کوئی تاثیر نہیں ہے اور اگر ہم بندے کی تاثیر تسلیم ہی کر لیں تو حق سبحانہ تعالیٰ کی قدرت اقویٰ ہے تو اسی کا مقدور واقع ہوگا نہ کہ بندے کا اس صورت میں قدرت عبد کی نفی نہیں لازم ہوگی بلکہ قدرت الہیہ کی مصداق سے اس کا عجز ثابت ہوگا اور یہ محال نہیں ہے اس لیے کہ بندہ خود اپنے سے زیادہ طاقت ور آدمی کے مقابلہ سے بھی عاجز رہتا ہے۔

اس بحث کے ذیل میں شرح عقائد کی «جواہر الفوائد» نامی شرح میں شارح مولانا مفتی محمد یوسف تاولوی استاذ دارالعلوم دیوبند نے صفحہ: ۲۲۶، پر ایک استفہامیہ سرخی لگائی ہے: ”کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟“ اور صفحہ: ۲۲۵، پر ”مسئلہ امکان کذب اور بریلویوں کا کچا چٹھا“ کے عنوان سے ہفوات کہے ہیں۔

پہلے سوال و جواب کی شکل میں حق سبحانہ تعالیٰ کی بارگاہ میں موصوف کی دریدہ دہنی ملاحظہ ہو۔

سوال: کیا علمائے دیوبند خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟

جواب: ”إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ اور کذب اور جھوٹ بھی شئی ہیں، لاشی نہیں ہیں، تو پھر قدرت ظاہر ہے۔

سوال: تو پھر رضا خانی لوگ اس سے انکار کیوں کرتے ہیں؟

جواب: انھیں سے پوچھیے۔

سوال: کیا علمائے دیوبند خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟

جواب: لا حول ولا قوة إلا بالله، هذا بهتان عظیم۔

سوال: تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں؟

جواب: نہیں امکان وقوع کو مستلزم نہیں، اور وقوع کا تحقق نہیں تو یہ امکان کذب تنزیہ باری تعالیٰ کے منافی نہیں۔

(جواہر الفوائد، ص: ۲۲۶)

در حقیقت یہ اسی عقیدے کی ریپیرنگ ہے جو ان کے پیشوا مولانا رشید احمد گنگوہی نے اپنی کتاب «براہین قاطعہ» کے صفحہ ۲ پر حق سبحانہ تعالیٰ کے لیے امکان کذب کو تسلیم کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی لہنی کتاب «شرح عقائد» جس کی محترم نے شرح کی ہے «شئی» کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

”الشئی عندنا هو موجود“ یعنی ہمارے نزدیک شئی موجود کو کہتے ہیں اور شرح عقائد کے اخیر میں لکھتے ہیں:

”والمعدوم ليس بشيء“ یعنی معدوم کوئی شئی نہیں۔

اب موصوف سے پوچھا جائے کہ کذب باری تعالیٰ موجود ہے یا معدوم، اگر کہیں کہ موجود ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اسی کا نام وقوع ہے، تو پھر یہ کہنا کہ ممکن تو ہے لیکن واقع نہیں ہے، کیوں کر صحیح ہوگا اور اگر کذب باری تعالیٰ معدوم ہے تو پھر «شئی» میں داخل ہی نہیں ہوگا اور جب کذب شئی ہی نہیں ہوگا تو تحت قدرت کیسے ہوگا، پھر ”إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ (البقرہ: ۲۰) سے استدلال کیسے صحیح ہوگا اور علی سبیل التنزیل اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ کذب باری تعالیٰ «شئی» ہے جب بھی کذب تحت قدرت

نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ کذب باری تعالیٰ اگر پایا جائے گا تو یہ باری تعالیٰ کی ایک صفت ہوگا اور جب واجب تعالیٰ کی صفت ہوگا تو تحت قدرت نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ ذات و صفات واجب تعالیٰ تحت قدرت داخل نہیں ہیں ورنہ ان کا حدوث لازم آئے گا اور یہ ظاہر البطلان ہے، لہذا معلوم ہوا کہ کذب باری تعالیٰ ہر تقدیر پر قدرت باری تعالیٰ سے خارج ہے، خواہ شکی ہو یا لاشکی ہو۔ موجود ہو یا معدوم۔ دوسری وجہ کذب باری تعالیٰ کے تحت قدرت سے نہ ہونے کی یہ ہے کہ کذب باری تعالیٰ فی نفسہ دو وجہوں سے خالی نہیں، یا تو نقص ہے یا نقص نہیں ہے۔ نقص ہونا بالکل ظاہر ہے اور جب کذب ایک نقص ہے تو واجب تعالیٰ سے اس کا صدور بالاتفاق محال ہے، کیوں کہ واجب تعالیٰ ہر نقص و عیب سے بری ہے۔ واجب تعالیٰ سے کذب کے صدور کے امتناع پر مشائخ کا بھی اتفاق ہے۔ سید السند محقق میر سید شریف شرح مواقف میں ارشاد فرماتے ہیں: ”تفریع علی ثبوت کلام اللہ تعالیٰ و هو أنه یمتنع علیہ الکذب اتفاقاً۔“ اللہ تعالیٰ کے کلام کے ثبوت پر تفریع ہے اور وہ یہ ہے کہ اس پر کذب بالاتفاق ممتنع ہے۔ اور امام المحققین علامہ جلال الدین «شرح عقائد جلالی» میں فرماتے ہیں: ”ولا یصح علیہ الحریکة ولا الجہل ولا الکذب لأنها نقص والنقص علی اللہ محال۔“ اور اس پر حرکت، جہل اور کذب کا اطلاق صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ نقص ہیں اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ اور ایک مقام پر عضد الملہ والدین صاحب عضد فرماتے ہیں: ”وہو منزہ أن جمیع صفات النقص کما سبق من اجماع العقلاء۔“ اور وہ منزہ ہے تمام صفات نقص سے جیسا کہ اس پر عقلا کا اجماع گزر گیا ہے۔

اور اگر موصوف سفسطائیہ کی طرح سے ہمارے ان دلائل کا ایک جھٹکے میں انکار کر دیں تو ہم حضرت ہی سے پوچھتے ہیں کہ امکان کذب باری تعالیٰ جس پر آپ کی لابی پورا زور لگائے ہوئے ہے، یہ کون سا قضیہ ہے۔ مثلاً «اللہ کاذب بالامکان» میں آپ کی امکان سے کیا مراد ہے؟ آیا امکان عام مراد ہے یا امکان خاص۔ اگر عام مراد ہے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا کاذب نہ ہونا ضروری نہیں ہے اور اگر امکان خاص مراد ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ طرفین میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے، کاذب ہونا اور نہ ہونا دونوں میں سے کوئی ضروری نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کاذب بھی ہو سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے، کیا یہ نص صریح کا انکار نہیں ہے؟ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”إِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ“ (النور، ۶) اللہ کے نام سے کہ وہ سچا ہے۔ [کنز الایمان] اور نص صریح کا انکار، کیا یہ کفر نہیں ہے؟

محترم امکان کذب باری کا عقیدہ تو ایسا عقیدہ ہے، جس سے تمام اسلامی معتقدات اور احکام شرعیہ کی عمارت ہی زمین بوس ہو جائے گی اور مسلمان کسی گھاٹ کا نہیں رہ جائے گا، لہذا مغالطے میں نہ پڑیے اور سیدھے سادے مسلمانوں کو بھی مغالطے میں مت ڈال لیں اور عصیت کی عینک اتار کر نظر صائب سے سیدی اعلیٰ حضرت امام اہل سنت کا یہ کلام پڑھیے جن کی نسبت سے آپ ہمیں رضا خانی کہتے ہیں۔

”کذب الہی کا امکان مان کر عقائد، ایمان، شرائع، ادیان کچھ بھی نہ رہے گا۔ ایمان کہتے ہیں اعتقاد ثابت، جازم غیر متزلزل ہمارا ایمان ہے کہ قیامت آئے گی، پھر کیا سبب ہے کہ کوئی دلیل عقلی اس پر قائم نہیں۔ سمعیات محضہ میں سے ہے لا محالہ ماننا پڑے گا کہ اخبار الہی ہے۔ اور جب اخبار الہی میں کذب ممکن ہو تو اعتقاد ثابت، جازم، غیر متزلزل کہاں سے آئے گا، پھر تو ہر بات میں یہ رہے گا کہ ممکن ہے جھوٹ کہہ دیا ہو، نہ تو دین رہا نہ قرآن، نہ اسلام رہا نہ ایمان۔“ (الملفوظ، ج: چہارم، ص: ۱۷۱)

چلتے چلتے ہم آپ کو یہ بھی یاد دلا دیں کہ جناب امکان جیسے وقوع کو مستلزم نہیں ہے ویسے ہی عدم وقوع کو بھی مستلزم نہیں ہے؟ کیا اس جانب آپ کی نظر نہیں گئی؟

انظر بعین العقل الصائب ولا تكن من المسرعین فی الرد والقبول.

☆☆☆☆

✽ ولہ صفات لمثبت من أنه تعالیٰ عالم قادر حی الی غیر ذلك، و معلوم أن کلاً من ذلك يدل علی معنی زائد علی مفهوم الواجب، و ليس الكل ألفاظاً مترادفة، وإن صدق المشتق علی الشیء يقتضی ثبوت ماخذ الاشتقاق له، فثبت له صفة العلم والقدرۃ والحیاء غیر ذلك، لا کما یزعم المعتزلۃ أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرۃ له الی غیر ذلك، فإنه محال ظاہر، بمنزلة قولنا: "أسود لا سواد له". وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغیرهما. ودل صدور الأفعال المتقنة علی وجود علمه وقدرته لا علی مجرد تسميته عالماً وقادراً.

ترجمہ:- اور ذات باری تعالیٰ کے لیے صفات ہیں، جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی اور اس کے علاوہ ہے اور یہ معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دال ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور سب الفاظ مترادفہ بھی نہیں ہیں اور کسی شئی کے لیے مشتق کا ثبوت اس کے لیے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا متقاضی ہے تو اس کے لیے علم، قدرت، حیات اور اس کے علاوہ صفات ثابت ہو گئیں ایسا نہیں ہے، جیسا معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ عالم ہے اس کے لیے علم نہیں ہے۔ قادر ہے اس کے لیے قدرت نہیں ہے الی غیر ذلك کیوں کہ یہ تو کھلا ہوا محال ہے، ہمارے اس قول کے درجے میں ہے کہ "اسود ہے اس کے لیے سواد نہیں" اور واجب تعالیٰ کے لیے علم و قدرت اور ان کے علاوہ کے ثبوت پر نصوص ناطق ہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم اور اس کی قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ ایسا نہیں کہ محض اس کا عالم اور قادر نام رکھنا ہے۔

### تشریح

ولہ صفات:- ذات باری تعالیٰ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے صفات باری تعالیٰ کی بحث شروع کی جا رہی ہے۔ بحث سمجھنے سے پہلے یہ جان لیجیے کہ اشاعرہ اس کے قائل ہیں کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کے مفہوم پر زائد مفہوم کا نام ہے۔ جب کہ حکماء، صوفیاء، معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ صفات ذات تعالیٰ کی عین ہیں، یعنی وہ شئی جس کے بارے میں یہ گمان ہو کہ اس کا صدور صفت سے ہے، درحقیقت اس کا صدور ذات باری سے ہوتا ہے۔

لمثبت من أنه:- یہاں سے شارح نے ذات باری تعالیٰ کے لیے صفات کے ثبوت پر دلیل قائم کی ہے۔ بعض شارحین جن میں صاحب نیر اس بھی شامل ہیں، کا موقف یہ ہے کہ آنے والی مختلف عبارات سے صفات کے ثبوت پر تین دلیلیں قائم کی گئی ہیں، لیکن اسلوب کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تینوں کا مجموعہ مرکب ایک دلیل ہے، جیسا کہ بعض شارحین یہی کہتے ہیں کہ دلیل ایک ہے، لیکن الگ الگ اس کے تین جزیں۔ ہم ایک دلیل مان کر عبارت کی تشریح کر رہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اولہ شرعیہ اور عقلیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ واجب تعالیٰ عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر وغیرہ ہے اور از روئے لغت و عرف ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ سب مفہوم واجب تعالیٰ سے زائد معنی اور مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ اگر ذات واجب تعالیٰ اور ان کے مفہوم میں عینیت ہوتی تو پھر ان کا واجب تعالیٰ پر حمل صحیح نہیں ہوتا، کیوں کہ اس صورت



میں حمل الہی علیٰ نفسہ لازم آتا (یہ دلیل کا پہلا جز ہے) اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ان سب کے مفہیم میں اتحاد اور ترادف نہیں ہے، کیوں کہ اگر مفہوم میں ترادف ہو گا تو یہ ایک ہی شئی کے درجے میں ہوں گے، لہذا یہ سب ذات واجب تعالیٰ کے مفہوم پر زائد الگ الگ مفہوم ہوں گے۔ (اور یہ دلیل کا دوسرا جز، یا دوسرا مقدمہ ہے)۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی کے لیے مشتق کا ثبوت اس کے لیے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا متقاضی ہوتا ہے، یعنی مشتق اگر کسی پر صادق ہے تو اس کا ماخذ اشتقاق بھی اس کے اوپر صادق ہو گا (اور یہ دلیل کا تیسرا جز یا تیسرا مقدمہ ہے)۔

لہذا دلیل کے پہلے جز یا مقدمے کی رو سے ذات واجب تعالیٰ پر عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر وغیرہ صادق ہیں اور ان کے مفہیم ذات واجب تعالیٰ کے مفہیم پر زائد ہیں اور دوسرے جز یا مقدمے کی رو سے ان میں ترادف نہیں ہو گا۔ سب کا الگ الگ مفہوم ہو گا اور تیسرے مقدمے مشتق کا ثبوت ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا متقاضی ہے، کی رو سے ثابت ہو گیا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کے لیے علم، قدرت، حیات وغیرہ ثابت ہیں اور یہ سب ذات واجب تعالیٰ کے مفہوم پر زائد الگ الگ صفتیں ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں۔

لا کما یزعم المعتزلة:- واجب تعالیٰ کے لیے صفات کو ثابت کرنے کے بعد اب یہاں سے اس پر تفریع کی جا رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کے لیے صفت علم، قدرت، حیات وغیرہ کا ثبوت ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہے، لیکن اس کے لیے صفت علم نہیں ہے۔ اسی طرح وہ قادر ہے لیکن صفت قدرت اس کے لیے نہیں ہے، علیٰ ہذا القیاس۔ اس لیے کہ صفت علم و قدرت کے ثبوت کے بغیر عالم اور قادر ہونا یہ کھلا ہوا محال ہے، یہ ایسے ہی ہے، جیسے کسی کو یہ کہا جائے کہ وہ اسود تو ہے، لیکن اس کے لیے سیاہی نہیں ہے یا کوئی ابیض تو ہے لیکن اس کے لیے سفیدی نہیں پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ظاہر البطلان ہے، نیز ذات واجب تعالیٰ کے لیے صفت علم و قدرت اور دیگر صفات کے ثبوت پر نصوص بھی ناطق ہیں، جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اتنے مضبوط اور مستحکم نظام پر عالم کی تخلیق بھی اس پر دال ہے کہ اس کا خالق اور صانع ضرور ان صفات سے متصف ہو گا۔ کما مر ہو غیر مرہ۔

☆☆☆☆☆

\* وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشائخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات، بل النزاع في أنه كما أن للعالم متاعلاً هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فأكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالقدرة قادر إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات. والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً لقدرة وحياة وعالماً وحيّاً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات.

ترجمہ:- اور نزاع اس علم و قدرت میں نہیں ہے جو جملہ کیفیات اور ملکات میں سے ہے، اس لیے کہ ہمارے مثل

نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ جی ہے اور اس کی حیات ازلی ہے، عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ عالم ہے، اس کا علم ازلی ہے شامل ہے (کلیات و جزئیات کو) عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے، ضروری اور کسی بھی نہیں ہے، ایسے ہی تمام صفات ہیں، بلکہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم میں کے عالم کا علم عرض ہے، ذات عالم کے ساتھ قائم اس پر زائد اور حادث ہے تو کیا صانع عالم کا علم ایک صفت ہے ازلی ہے، اس کی ذات کے ساتھ قائم اس پر زائد ہے، یوں ہی جمیع صفات ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور ان لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس کی صفات ذات تعالیٰ کا عین ہیں، اس معنی کر کہ اس کی ذات کا نام معلومات سے تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدمات سے تعلق کے اعتبار سے قادر رکھا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ تو تکثر فی الذات لازم نہیں آئے گا اور تعدد قدما اور تعدد واجبات نہیں لازم آئے گا اور اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا ہے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں ہے اور تمہیں یہ لازم ہو گا کہ علم مثلاً قدرت، حیات، عالم، جی اور قادر ہو جائے اور علم عالم کے لیے صانع اور خلق کے لیے معبود ہو جائے اور یہ بھی لازم ہو گا کہ واجب اپنی ذات کے ساتھ نہ قائم ہو اس کے علاوہ اور محالات لازم ہوں گے۔

### تشریح

ولیس النزاع فی العلم والقدرة:- اس عبارت سے شارح فریقین کے مابین محل نزاع کی وضاحت کرتے ہیں، کیوں کہ یہ تو بچے اور نادان بھی جانتے ہیں کہ بغیر ماخذ اشتقاق کے ثبوت کے کسی کے لیے مشتق کا ثبوت نہیں ہو سکتا، بغیر سواد کے ثبوت کے کوئی اسود نہیں ہو سکتا ہے، لہذا عقلی کی شان سے بعید ہے کہ وہ ایسی بات کہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین نزاع اس علم و قدرت میں نہیں ہے جو کیفیات اور ملکات کی قبیل سے ہیں، کیوں کہ اس معنی کے اعتبار سے واجب تعالیٰ کے علم و قدرت سے عدم التماثل پر ان میں اتفاق ہے، کیوں کہ اس معنی کے اعتبار سے علم و قدرت مقولہ کیف کی قبیل سے ہوں گے اور کیفیات و کمیات عرضیات کی قبیل سے ہیں اور عرضیات مستحیل البقا ہیں، جب کہ مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ جی ہے اور اس کی حیات ازلی ہے، عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے۔

اسی طرح مشائخ نے اس کی بھی صراحت کر رکھی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلی ہے، کلیات اور جزئیات سب کو شامل ہے عرض اور مستحیل البقا نہیں ہے، ضروری اور کسی بھی نہیں ہے اس لیے کہ ضروری اور کسی کی طرف جو علم منقسم ہے، وہ علم حصولی حادث ہے، جب کہ واجب تعالیٰ کا علم حضوری قدیم ہے۔ ایسے ہی تمام صفات ہیں، بلکہ فریقین کے مابین محل نزاع یہ ہے کہ جیسے ہم میں کوئی عالم ہوتا ہے تو اس کا علم عرض ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ذات عالم پر زائد ایک مفہوم ہے اور حادث ہے تو کیا صانع عالم یعنی واجب تعالیٰ کا بھی علم اس کی صفت ازلی ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور مفہوم واجب تعالیٰ پر زائد ایک الگ مفہوم کا نام ہے تو فلاسفہ اور معتزلہ اس کے منکر ہیں اور ان کا موقف یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ ذات واجب تعالیٰ کی عین ہیں، اس کے مفہوم پر زائد الگ مفہوم نہیں ہے، جب کہ اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفات واجب تعالیٰ ذات واجب الوجود پر زائد مفہوم ہیں اور قدیم ہیں، صفات عین ذات نہیں ہیں۔

بمعنی أن ذاته يسمى باعتبار التعلق:- اس عبارت سے معتزلہ اور فلاسفہ پر وارد ہونے والے اعتراض کو دور کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کی عین ہوں تو لازم آئے گا کہ ذات واجب تعالیٰ میں تکثر اور تعدد ہو جائے کیوں کہ عینیت کی تقدیر پر صفات کی کثرت ذات کی کثرت کو مستلزم ہوگی اور صفات میں تکثر اور تعدد

موجود ہے۔ لہذا ذات میں بھی تکثر اور تعدد لازم آجائے گا، اور یہ باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ ایسا لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ صفات باری ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا متعدد معلومات سے تعلق ہے اور متعدد مقدمات سے تعلق ہے، علیٰ ہذا القیاس، تو معلومات سے تعلق کے اعتبار سے وہ عالم ہے اور مقدمات سے تعلق کے اعتبار سے وہ قادر ہے لہذا ذات میں تکثر لازم نہیں آئے گا، بلکہ ذات واجب کے تعلقات میں تکثر لازم آئے گا اور تعلقات کا تکثر ذات کے تکثر کو مستلزم نہیں ہے، جیسے کہ زید کا شعر و سخن سے تعلق ہوتا ہے تو اسے شاعر کہتے ہیں اور خطابت سے تعلق ہوتا ہے تو اسے خطیب کہتے ہیں، طبابت سے تعلق ہوتا ہے تو اسے طبیب کہتے ہیں، تو یہاں پر زید کے تعلقات میں تو تکثر پایا جا رہا ہے، لیکن ذات زید میں کوئی تکثر نہیں ہے۔

ولا تعدد فی القدماء والواجبات:- اس عبارت سے فلاسفہ اور معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر وارد ہونے والے اعتراض کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، پھر اس کا جواب پیش کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عند الاشاعرہ صفات باری ذات باری تعالیٰ پر زائد ہیں اور قدیم بھی ہیں، تو چوں کہ صفات کثیر ہیں، لہذا تعدد قدام لازم آئے گا، بلکہ تعدد وجوب بھی لازم آجائے گا اس لیے کہ صفات ممکن تو ہوں گی نہیں ورنہ وہ حادث ہو جائیں گی، لامحالہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی واجب ہیں تو اب تعدد وجوب بھی لازم ہوگا۔

والجواب ما سبق من:- جواب یہ ہے کہ ہاں لازم آئے گا، لیکن لازم باطل ہو، یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں صفات قدیمہ کا تعدد لازم آئے گا، ذوات قدیمہ کا تعدد لازم نہیں آئے گا اور صفات قدیمہ کا تعدد محال نہیں ہے، ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے۔

ویلزم کم کون العلم مثلاً:- یہاں سے فلاسفہ اور معتزلہ پر مزید کچھ اعتراض وارد کیے جاتے ہیں۔ فلاسفہ اور معتزلہ پر ایک اعتراض یہ وارد ہوگا کہ عینیت کی تقدیر پر صفات کے مفہیم میں کوئی فرق اور تمیز باقی نہیں رہے گی، تو لازم آئے گا کہ علم حیات اور قدرت ہو جائے اور چوں کہ علم ذات باری تعالیٰ کا عین ہے تو ذات باری تعالیٰ کی طرح سے لازم آئے گا کہ علم بھی عالم، حی، قادر، صانع عالم اور مخلوق کا معبود ہو جائے۔

و کون الواجب غیر قائم بذاتہ:- اس عبارت سے معتزلہ اور فلاسفہ پر ایک اور اعتراض وارد کیا جا رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ کا قیام بذاتہ نہیں ہے بلکہ صفات اپنے موصوف یعنی ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں تو عینیت کی تقدیر پر ذات واجب تعالیٰ بھی تو صفات واجب تعالیٰ کا عین ہوگی تو اب عدم قیام الواجب بذاتہ لازم آجائے گا، یعنی یہ لازم آجائے گا کہ ذات واجب تعالیٰ بذاتہ نہ قائم ہو۔

إلی غیر ذلک من المحالات:- فلاسفہ اور معتزلہ کے مذہب پر اور بھی محالات لازم آئیں گے، جن میں سے ایک احتمالہ یہ پیدا ہوگا کہ ذات کا اثبات صفات کا اثبات ہوگا اور صفات کا اثبات ذات کا اثبات ہوگا، لہذا ذات واجب تعالیٰ کو ثابت کرنے کے بعد ہمیں اس کے لیے صفات کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، حالاں کہ ایسا نہیں ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ ذات واجب تعالیٰ پر عالم وغیرہ کا حمل بے معنی ہو جائے گا۔

☆☆☆☆☆

\* أزلیة لا کما یزعم الکرامیة من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ. قائمة بذاتہ ضرورة أنه لا معنی لصفة الشیء إلا ما یقوم به، لا کما یزعم المعتزلة من أنه متکلم بکلام هو

قائم بغیرہ، لکن مراد ہم نفی کون الکلام صفتہ لہ لا اثبات کونہ صفتہ لہ غیر قائم بذاتہ۔

ترجمہ:- واجب تعالیٰ کی صفات ازلی ہیں، ایسا نہیں ہے، جیسا کہ کرامیہ گمان کرتے ہیں کہ اس کے لیے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں، «حوادث کے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام کے محال ہونے کی وجہ سے» اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس کی بداہت کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں ہے مگر یہ کہ وہ موصوف کے ساتھ قائم ہو، معتزلہ کے گمان کی طرح سے نہیں کہ واجب تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے، لیکن ان کی مراد اس سے کلام کے صفت باری تعالیٰ ہونے کی نفی کرنا ہے، نہ کہ اس کے لیے ایسی صفت ثابت کرنا ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

### تشریح

أزلیة:- ذات باری تعالیٰ کی صفات ازلی ہیں، مصنف نے اپنے قول «أزلیة» سے کرامیہ کے موقف کی تردید کی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کے لیے صفات تو ہیں لیکن صفت قدرت کو چھوڑ کر اس کی ساری صفات حادث ہیں۔ کرامیہ اپنے موقف پر چند لیلیں دیتے ہیں، ہم صرف دو دلیلوں کو ذکر کرتے ہیں، ایک دلیل تو ان کی یہ ہے کہ سمع، بصر، کلام کا تحقق اور تصور وجود مسموع، وجود مبصر اور وجود مخاطب کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور مسموع، مبصر، مخاطب حادث ہیں تو ان پر موقوف صفات بھی حادث ہوں گی، دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم کے عدم کے بعد واجب تعالیٰ نے عالم کا خلق کیا تو اس کی صفت خالقیت بھی بعد عدم پائی جائے گی تو ظاہر ہے کہ حادث ہوگی۔

دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفت سمع، بصر اور کلام بلکہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلی ہیں۔ ہاں ان صفات کا تعلق مسموع، مبصر اور مخاطب سے ان کے وجود کے بعد ہی ہوگا، اس تقدیر پر صفت کے تعلق میں حدوث لازم آئے گا اور تعلق کا حدوث نفس صفت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے، لہذا تعلق کے حدوث سے واجب تعالیٰ کی صفت میں حدوث نہیں ہوگا۔

لاستحالة قیام الحوادث بذاتہ:- اس عبارت سے شارح نے کرامیہ کے مذہب کی جو تردید کی ہے اس کی وجہ پیش کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفات واجب تعالیٰ حادث ہوں گی، جیسا کہ کرامیہ کہہ رہے ہیں تو چوں کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام ہو جائے اور حوادث کا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام محال ہے، لہذا صفات باری تعالیٰ حادث نہیں ہوں گی، ازلی ہوں گی۔

کرامیہ: (بکسر الکاف وتخفيف الراء) کرامیہ عبد اللہ محمد بن کرام کے اصحاب ہیں اور کبھی کرامیہ (فتح الکاف، وتشدید الراء) بھی بولا جاتا ہے، اس تقدیر پر یہ فرقہ مشتبہ کی ایک شاخ کا نام ہے۔

اکثر فروعات میں یہ لوگ ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ کی تقلید کرتے ہیں، جیسا کہ کرامیہ کے ایک شاعر نے کہا ہے۔

والدین دین محمد بن کرام الفقه فقه أبی حنیفہ وحده

قائمة بذاتہ:- اس قول سے شارح نے معتزلہ کے موقف کی تردید کی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے، بلکہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ مثلاً لوح محفوظ یا شجرہ موسیٰ علیہ السلام یا دیگر اجسام کے ساتھ قائم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ کلام نفسی باطل ہے اور کلام لفظی حادث ہے، جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، اس لیے کہ کسی شئی کی



صفت کا معنی ہے کہ وہ اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہو، زید کی صفت علم زید کے ساتھ قائم ہوگی نہ کہ غیر زید کے ساتھ، کیوں کہ اگر زید کی صفت علم زید کے ساتھ نہ قائم ہو کر کسی دیوار یا درخت کے ساتھ قائم ہو تو لازم آئے گا کہ زید عالم نہ ہو، بلکہ دیوار اور درخت عالم ہوں اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

نکن مراد ہم نفی کون الکلام:- اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابھی ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ معتزلہ صفات باری کے منکر ہیں اور یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ صفات باری غیر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کے منکر نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ معتزلہ کی مراد اس سے یہی ہے کہ واجب تعالیٰ کے لیے صفات نہیں ہیں، ظاہر ہے کہ جب صفت کلام غیر کے ساتھ قائم ہوگی تو کلام واجب تعالیٰ کی صفت کیسے ہوگی، لہذا اس سے انکار ہی ثابت ہے نہ کہ اثبات۔

☆☆☆☆☆

✽ ولما تمسکت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر۔

ترجمہ:- اور جب معتزلہ نے بایں طور حجت قائم کی کہ صفات کے اثبات میں توحید کا ابطال ہے، اس لیے کہ صفات موجودات قدیمہ ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے مغائر ہیں تو غیر اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدما بھی لازم آئے گا، بلکہ واجب لذاتہ کا بھی تعدد لازم آئے گا، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں واقع ہے اور متاخرین کے کلام میں اس کی صراحت ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور تم نے تین قدمائے مان لینے سے نصاریٰ کی تکفیر کر دی تو آٹھ یا اس سے بھی زیادہ قدمائے ماننے سے کیا حال ہوگا۔

### تشریح

ولما تمسکت المعتزلة:- اس عبارت سے شارح نے معتزلہ کے ایک استدلال کو بیان کیا ہے جس کے جواب کی طرف آنے والی عبارت «وہی لا ہو ولا غیرہ» سے اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ تو آپ پر واضح ہو چکا ہے کہ معتزلہ اور فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں اور اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفات ذات واجب الوجود پر زائد ایک الگ مفہوم کا نام ہے۔ اشاعرہ کے اس موقف پر معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات کو زائد علی الذات ماننے سے ابطال توحید لازم آئے گا۔ واجب تعالیٰ کی وحدانیت ہی سلامت نہیں رہ جائے گی، اس لیے کہ صفات موجودات قدیمہ ہیں اور ذات واجب تعالیٰ کے مغائر ہیں تو اس تقدیر پر غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور صفات میں تعدد ہے تو تعدد قدما بھی لازم آئے گا، بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ حنفیہ اشاعرہ نے ماقبل میں اپنے قول «الواجب والقديم مترادفان» سے اس کی طرف اشارہ کر رکھا ہے۔ اور جب واجب اور قدیم میں مترادف ہے تو قدیم کا تعدد بھی واجب کا تعدد ہوگا اور متاخرین اشاعرہ مثلاً امام حمید الدین ضریری جیسے متکلمین کے کلام میں باقاعدہ اس کی صراحت ہے کہ واجب بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں تو تاؤ کہ تم نے نصاریٰ کی تکفیر محض اس

لیے کر دی کہ وہ لوگ اقا نیم ثلاثہ وجود، علم اور حیات کو قدیم مانتے ہیں تو آٹھ قدیم یا اس سے بھی زیادہ قدیم ماننے سے کیا حال ہوگا اور کتنی سخت تکفیر لازم آئے گی یعنی نصاریٰ کے اعتبار سے اشاعرہ تکفیر کے زیادہ مستحق ہوں گے۔

فما بال الثمانية أو أكثر: - آٹھ صفات سے یہ صفتیں مراد ہیں حیات، قدرت، علم، ارادہ، سمع، بصر، کلام، تکوین۔ علمائے ماوراء النہر مزید ان صفات کے بھی قدم کی طرف گئے ہیں۔ تصویر، تزیین، احیاء، اماتت، تخلیق اور امام اشعری متشابہات کو بھی صفات واجب تعالیٰ مانتے ہیں، لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی حقیقت کا علم نہیں ہے، مثلاً یَد، رَجُل، استواء علی العرش، صُحُک، وغیرہ۔

☆☆☆☆☆

\* أشار إلى جوابه بقوله: «وهي لا هو ولا غيره» يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء.

ترجمہ:- اور مصنف نے اپنے قول «وہی لا ہو ولا غیرہ» سے جواب کی طرف اشارہ کیا، یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات عین ذات اور غیر ذات نہیں ہیں، لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدما کا تکثر لازم نہیں آئے گا۔

تشریح

وہی لا ہو ولا غیرہ:- اس عبارت سے معتزلہ کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ جواب سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ یہاں پر غیریت کا معنی دو مفہوم میں مغایرت نہیں ہے بلکہ جواز انفکاک ہے، یعنی ایک شے کا دوسری شے سے انفکاک ممکن ہو، البتہ عینیت کا معنی اتحاد مفہوم ہی ہے۔ اب معتزلہ کا اشاعرہ پر تعدد قدما کا اعتراض یا غیر اللہ کے قدیم ہونے اور تعدد وجبا کا اعتراض اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات بھی نہیں ہیں اور غیر ذات بھی نہیں ہیں۔ عین ذات اس لیے نہیں ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے اور غیر ذات اس لیے نہیں ہیں کہ کسی بھی صفت کا انفکاک ذات باری تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے اسی طرح بعض صفت کا بھی بعض صفت سے انفکاک ممکن نہیں ہے تو جب صفات کا انفکاک ذات تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے تو صفات ذات باری کا غیر نہیں ہوئیں۔ اور جب غیر نہیں ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آیا اور بعض صفت کا بھی بعض صفت سے انفکاک ممکن نہیں ہے تو صفات میں بھی بعض کا بعض سے متغایر ہونا لازم نہیں آئے گا، تو ان میں تعدد بھی لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ تعدد تغایر کی فرع ہے اور جب اصل ہی کا وجود نہیں ہے تو فرع کا وجود کیسے ہوگا، لہذا اب تعدد قدما اور تعدد وجبا بھی لازم نہیں آیا۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ شارح نے یہ کہا کہ مصنف نے اپنے قول «وہی لا ہو ولا غیرہ» سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ نہیں کہا کہ اس عبارت سے جواب دیا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ «وہی لا ہو ولا غیرہ» سے مصنف کا مقصود اصلی اعتراض کا جواب دینا نہیں ہے، بلکہ صفات باری تعالیٰ کے حکم کو بیان کرنا ہے، لیکن اسلوب بیان سے ضمناً اعتراض کا جواب بھی ہو رہا ہے، اس لیے شارح نے یہ کہہ دیا کہ اس عبارت سے مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اب یہ سمجھنا باقی رہ گیا کہ یہ عبارت «وہی لا ہو ولا غیرہ» کلی طور پر مستقلاً اعتراض کا جواب کیوں نہیں ہے، اس کی

وجہ یہ ہے کہ معترض نے اپنے اعتراض میں تین باتیں کہی ہیں، غیر اللہ کے قدیم ہونے کا لزوم، تعددِ قدماء کا لزوم، تعددِ وجہا کا لزوم، لہذا جواب کی تمامیت کا دار و مدار اولاً اس پر ہے کہ صفات واجب تعالیٰ کی ذات واجب تعالیٰ سے غیریت کی نفی کی جائے تاکہ غیر اللہ کے قدیم ہونے کا اعتراض نہ وارد ہو اور ثانیاً یہ کہ بعض صفات کی بعض صفات سے بھی مغائرت کی نفی کی جائے تاکہ تعددِ قدماء اور تعددِ وجہا کا اعتراض بھی ختم ہو جائے، لیکن مصنف نے عبارت میں پہلے جز کو تو بیان کیا کہ صفات غیر ذات نہیں ہیں، لیکن دوسرے جز (بین الصفات عدم مغایرة) کو چھوڑ دیا ہے، جب کہ اس جز ثانی کے ذکر کی بھی ضرورت تھی، لیکن بجائے اس کے ذکر کرنے کے مصنف نے صفات باری تعالیٰ کی ذات باری تعالیٰ سے عینیت کی نفی کر دی جب کہ اسے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، اس لیے کہ عینیت کی نفی سے معترضہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا اندفاع ہو گا۔ اشاعرہ پر وارد ہونے والے اعتراض کے اندفاع میں اس کا کوئی بھی دخل نہیں ہے۔ اس لیے کہا جا رہا ہے کہ مصنف کا مقصد اس عبارت سے جواب دینا نہیں ہے، بلکہ صفات کا حکم بیان کرنا ہے، کیوں کہ بیان حکم میں جیسے «ولا غیرہ» کا دخل ہے یوں ہی «لا ہو» کا بھی دخل ہے۔

☆☆☆☆☆

\* والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزوم ذلك، لأنهم أثبتوا الأقسام الثلاثة هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة.

ترجمہ:- اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی ہے، لیکن تصریح ان کو لازم ہے، اس لیے کہ یہ لوگ اقانیم ثلاثہ کو ثابت کرتے ہیں جو وجود، علم اور حیات ہیں اور ان کا نام بالترتیب اب، ابن اور روح القدس رکھتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اقنوم علم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا ہے، تو انھوں نے اقنوم علم کے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دے دیا تو اقانیم ذوات متغایرہ ہو گئے۔

### تشریح

والنصارى وإن لم يصرحوا:- اس عبارت سے اشاعرہ پر وارد ہونے والے سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اشاعرہ نے صفات باری تعالیٰ کی ذات باری تعالیٰ سے غیریت کی نفی کرتے ہوئے یہ کہا کہ غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا تو گویا کہ انھوں نے یہ کہا کہ صفات باری تعالیٰ جو قدیم ہیں، وہ ذات باری تعالیٰ کی مغائر نہیں ہیں، تو قدماء متغایرہ یا قدماء متغائرہ کا تعدد لازم نہیں آیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عند الاشاعرہ قدماء متغایرہ یا قدماء متغائرہ کے تعدد کا قول کفر ہے مطلق قدماء کے تعدد کا قول کفر نہیں ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ اگر یہی بات ہے تو آپ نصاریٰ کی تکفیر کیوں کرتے ہیں نصاریٰ بھی تو قدماء ثلاثہ وجود، علم اور حیات کے تغایر کی تصریح نہیں کرتے ہیں، لیکن آپ ان کی تکفیر کرتے ہیں معلوم ہوا کہ تعددِ قدماء مطلق کفر ہے، خواہ وہ متغایر ہوں یا نہ ہوں۔

جواب سے پہلے مسیحیت اور اس کے متعدد متحارب فرقوں کے عقائد کے بارے میں آپ کی توجہ مبذول کرانا ضروری معلوم ہو رہا ہے۔

اس بات پر تو تقریباً سبھی عیسائی فرقے متفق الرائے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بحیثیت جوہر ہونے کے واحد ہے اور بحیثیت



اقانیم تین ہے، وجود، علم، حیات۔ ان تینوں کو اقانیم کہتے ہیں۔ عیسائی، وجود کو باپ، علم کو بیٹا اور حیات کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں، اب ان میں اس بابت اختلاف ہے کہ ان تین اقانیم کا تعلق جوہر سے کیا ہے؟

ایک فرقہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ تین اقانیم اور جوہر قدیم ہیں اور الگ الگ ہیں اور ان میں سے ہر ایک خدا ہے۔ اقنوم ثانی (علم) حضرت مسیح کے جسم سے متحد ہو گیا، جیسے شراب اور پانی آپس میں ملنے کے بعد ایک جان ہو جاتے ہیں، اور مسیح بھی ازلی قدیم ہے اور مریم نے ازلی قدیم کو جنما ہے۔

شارح نے اپنے قول « زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام » سے اسی عقیدے کی صراحت کی ہے۔

دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ بیٹا (مسیح) کی دو حیثیت ہے۔ ایک لاہوتی اور ایک ناسوتی۔ اس حیثیت سے کہ وہ خدا کا بیٹا ہے، وہ خدا کے کامل ہے اور اس حیثیت سے کہ اس کا ظہور اس جسدِ عنصری میں ہوا، انسان کامل ہے۔ اس لیے بیک وقت یہ قدیم بھی ہے، حادث بھی ہے، قدیم اور حادث کا یہ اتحاد نہ قدیم کی قدامت کو متاثر کرتا ہے اور نہ حادث کے حدوث کو۔

تیسرے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اقنوم پانی، گوشت اور خون میں بدل گیا ہے اور خدا مسیح کی شکل میں رونما ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ جوہر قدیم اور جوہر حادث کے مجموعہ کا نام مسیح ہے اور وہی خدا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگرچہ خدا انسان نہ بن سکا، لیکن انسان خدا بن گیا، جیسے کہ آگ کو مکہ نہیں بن سکتی، کوئلہ تو آگ بن جاتا ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد اب آپ جواب سمجھیے۔ فرماتے ہیں کہ مطلقاً تعدد قدما یا تکثر قدما کا قول کفر نہیں ہے، بلکہ قدماے متغایرہ کے تعدد اور تکثر کا قول کفر ہے اور نصاریٰ نے اگرچہ اس کی تصریح نہیں کی ہے، لیکن ان کے قول سے قدما میں تغایر اور تکثر لازم آتا ہے، اس لیے کہ نصاریٰ نے اولاً اقانیم ثلاثہ وجود، علم، حیات کو ثابت کیا ہے، پھر بالترتیب ان کی تعبیر یہ لوگ اب، ابن اور روح القدس سے کرتے ہیں اور پھر یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ اقنوم علم اپنی اصل سے نکل کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اور اس سے مل گیا ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے تفصیل بیان کی ہے۔ اس تقدیر پر اقنوم علم کا انفکاک پالیا گیا، لہذا لازم آیا کہ اقانیم ذوات متغایرہ ہو جائیں۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ تکثر اور تعدد کا دار و مدار انفکاک پر ہے اور نصاریٰ اقانیم کے انفکاک کے قائل ہیں، لہذا نصاریٰ پر قدماے متغایرہ کا تعدد اور تکثر لازم آئے گا اور اشاعرہ صفات باری تعالیٰ کا ذات باری تعالیٰ سے اور بعض صفات کا بعض صفات سے انفکاک نہیں مانتے ہیں، اس لیے ان پر قدماے متغایرہ کا تعدد اور تکثر لازم نہیں آئے گا تو تکفیر کے نصاریٰ مستحق ہوں گے نہ کہ اشاعرہ۔

☆☆☆☆☆

✽ ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثني والثلاثة إلى غير ذلك متعددة متكررة مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل. وأيضاً لا يصور نزاع من أهل السنن على كثرة الصفات وتعدد ما متغايرة كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا



لغیر ہابل لماليس عنہا ولا غیر ہا، اعنی ذات اللہ تعالیٰ و تقدس، ویکون ہذا مردمان قال: واجب الوجود للذاتہ اللہ تعالیٰ و صفاتہ، یعنی انہا واجبہ لذات الواجب تعالیٰ و تقدس۔

ترجمہ:- قائل کو یہ حق ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کا توقف تغایر بمعنی جواز انفکاک پر تسلیم نہ کرے، اس کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک، دو، تین اور اس کے علاوہ متعدد اور متکثر ہیں۔ باوجود اس کہ بعض بعض کا جز ہیں اور جز کل کے تغایر نہیں ہوتا ہے۔ نیز اہل سنت سے صفات کی کثرت اور تعدد میں نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صفات متغایرہ ہوں یا نہ ہوں تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ بطور جواب کے یہ کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات اور صفات کا تعدد اور یہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے کہ صفات واجب الوجود لذاتہ ہیں، بلکہ یہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں کسی غیر کے لیے نہیں بلکہ اس ذات کے لیے واجب ہیں جس کی صفات نہ تو عین ہیں نہ کہ غیر یعنی ذات تعالیٰ اور تقدس، یہی مراد ہے اس کی جس نے کہا ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں، یعنی صفات ذات واجب تعالیٰ اور تقدس کے لیے واجب ہیں۔

### تشریح

ولفائل ان يمنع:- اس عبارت سے معتزلہ کے اعتراض کا جو جواب دیا گیا ہے، اس کی تضعیف کی گئی ہے۔ شارح نے اپنے جواب کی بنیاد تغایر بمعنی جواز انفکاک پر رکھی ہے، یعنی اگر دو شئی میں انفکاک ہے تو تغایر ہے اور اگر نہیں ہے تو تغایر نہیں ہے۔ صفات کا ذات واجب تعالیٰ سے اور بعض کا بعض سے انفکاک نہیں ہے۔ لہذا ان میں تغایر نہیں ہے اور جب تغایر نہیں ہے تو تعدد نہیں ہے۔

اس جواب پر اعتراض یہ ہے کہ ہم تعدد اور تکثر کا توقف تغایر بمعنی جواز انفکاک پر تسلیم نہیں کرتے، یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ تکثر بغیر انفکاک کے نہیں پایا جائے گا، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ تعدد اور تکثر بغیر انفکاک کے بھی تحقق ہیں، مثلاً اعداد کے مراتب میں تعدد اور تکثر موجود ہے، جیسے کہ، اثنین اور ثلث وغیرہ ہیں لیکن کسی کا بھی کسی سے انفکاک ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ثلث سے اثنین کا انفکاک ہو جائے تو پھر ثلث، ثلث رہ ہی نہیں جائے گا، کیوں کہ جز کے انعدام سے کل منعدم ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ تعدد اور تکثر تغایر بمعنی جواز انفکاک پر موقوف نہیں ہیں، لہذا یہ ایک کم زور جواب ہے۔

واضح ہو کہ واحد کے عدد ہونے یا نہ ہونے میں اختلافات ہیں۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ لفظی نزاع ہے، اگر عدد کی تفسیر اس کم سے کی جائے جو وحدات سے مرکب ہو تو واحد پر عدد صادق نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ تفسیر کی جائے کہ جو گنتی میں آئے تو اس پر عدد صادق ہوگا۔

وايضاً لا يتصور نزاع:- اس عبارت سے بھی جواب کی تضعیف کی گئی ہے، یعنی مذکورہ تاویل کے ذریعہ صفات باری تعالیٰ میں تعدد اور تکثر کو نہ تسلیم کرنا اہل سنت کے موقف سے انحراف کرنا ہے، کیوں کہ اہل سنت کے مابین تعدد اور تکثر صفات میں نزاع ہی نہیں ہے، بلکہ وہ اس کے معترف ہیں کہ صفات میں تکثر ہے، صفات کی تعداد میں اہل سنت کا اختلاف کہ وہ سات ہیں یا آٹھ ہیں یا اس سے بھی زیادہ ہیں، یہ اسی کو ظاہر کرتا ہے کہ صفات میں تعدد اور تکثر ہے، خواہ صفات متغایر ہوں یا متغایر نہ ہوں، یعنی ان میں انفکاک ہو یا نہ ہو، لہذا تعدد اور تکثر کو جواز انفکاک پر موقوف کرنا قطعی درست نہیں ہے۔

فالاولیٰ ان یقال:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ صفات میں تعدد اور تکثر کو تسلیم کر لیا

جائے، انکار نہ کیا جائے، یعنی معتزلہ کے اعتراض کا جواب تعدد صفات کے انکار سے نہ دیا جائے جیسا کہ انکار سے جواب دیا گیا ہے، بلکہ یہ کہا جائے کہ ٹھیک ہے، صفات میں تعدد اور تکثر ہے لیکن صفات قدیمہ کا تعدد اور تکثر محال نہیں ہے، بلکہ ذات قدیمہ کا تعدد و تکثر محال ہے۔

وَأَنْ لَا يَجْتَزِيَ أَعْلَى الْقَوْلِ: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اشاعرہ کے صفات باری تعالیٰ کے واجب لذاتہ ماننے پر اعتراض کرتے ہوئے جو یہ کہا ہے کہ اس موقف پر واجب لذاتہ میں تعدد لازم آتا ہے اس کا بھی جواب یہ کہ نہ دیا جائے کہ صفات واجب لذاتہ ہیں اور صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذات واجب میں تعدد محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس طرح جواب نہ دیا جائے بلکہ اس کی جرأت بھی نہ کی جائے، کیوں کہ اولہ توحید کے ذریعہ تعدد وجہا کے قول کے بطلان کے باوجود تعدد واجب لذاتہ کو تسلیم کرنا اور کہنا یہ بہت ہی بڑی جرأت کی بات ہے، لہذا یہ کہنے کی جسارت ہرگز نہ کی جائے بلکہ اس کے بجائے یہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں لیکن کسی غیر کے لیے نہیں بلکہ اس ذات کے لیے واجب ہیں جس ذات کی صفات نہ تو عین ہیں نہ غیر، یعنی صفات واجب ضرور ہیں، لیکن ذات باری تعالیٰ کے لیے واجب ہیں، غیر واجب تعالیٰ کے لیے واجب نہیں ہیں۔

وَيَكُونُ هَذَا مُرَادًا مِنْ قَالَ: - شارح فرماتے ہیں کہ وجوب صفات کا جو معنی ہم بتا رہے ہیں یہی معنی و مفہوم اس قائل کے قول کا بھی ہے، جس نے یہ کہا ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں، یعنی یہ کہ صفات ذات باری تعالیٰ کے لیے واجب ہیں کسی اور کے لیے نہیں۔

«مَنْ قَالَ» سے شارح نے امام حمید الدین ضریری کی طرف اشارہ کیا ہے، جو اس کے قائل ہیں کہ واجب لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں شارح نے بہت اچھے انداز میں امام ضریری کے بھی قول کی توجیہ کر دی ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وَأَمَّا فِي نَفْسِهَا فَهِيَ مُمَكَّنَةٌ، وَلَا اسْتِحَالَةٌ فِي قَدَمِ الْمُمْكِنِ إِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيمِ وَاجِبًا بِغَيْرِ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ، فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيمٍ إِلَهًا حَتَّى يَلْزَمَ مِنْ وَجُودِ الْقَدَمَاءِ وَجُودُ الْإِلَهِةِ، لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدِيمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِهِ وَلَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقَدَمَاءِ لِئَلَّا يَذْهَبَ الْوَهْمُ إِلَى أَنْ كَلَامُهَا قَائِمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْإِلَهِةِ. وَلِصُعُوبَةِ هَذَا الْمَقَامِ ذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَّاسِفَةُ إِلَى نَفْيِ الصِّفَاتِ، وَالْكَرَامِيَّةُ إِلَى نَفْيِ قَدَمِهَا، وَالْأَشَاعِرَةُ إِلَى نَفْيِ غَيْرِهَا وَعَيْنِهَا.

ترجمہ:- اور لیکن فی نفسہ تو یہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے، جب کہ وہ ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو، اس کے لیے واجب ہو، اس سے منفصل نہ ہو، لہذا ہر قدیم الہ نہیں ہوگا کہ قدماء کے وجود سے چند معبود کا وجود لازم آئے لیکن یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم بذاتہ ہے، اپنی صفات سے موصوف ہے اور قدماء کے قول کا اطلاق نہ کیا جائے تاکہ وہم اس کی طرف نہ جائے کہ ان میں سے ہر ایک قائم بذاتہ ہے، الوہیت کی صفات سے موصوف ہے اور اس مقام کی صعوبت کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نفی صفات کی طرف گئے ہیں اور کرامیہ قدم صفات کی نفی کی طرف گئے ہیں اور اشاعرہ صفات کی ذات واجب تعالیٰ سے غیریت اور عینیت کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

### تشریح

وَأَمَّا فِي نَفْسِهَا: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ فی نفسہ ممکن ہیں، لیکن امکان صفات کے قول پر اعتراض یہ وارد ہوگا کہ عند الاشاعر ہر ممکن حادث ہے یعنی مسبوق بالعدم ہے تو امکان صفات کی تقدیر پر لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ کی صفات حادث ہو جائیں، حالاں کہ صفات باری تعالیٰ قدیم ہیں تو شارح نے اپنے قول «ولا استحالة فی قدم الممكن» سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ وہ ممکن جو ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اس کے لیے واجب ہو اور اس سے منفصل نہ ہو، اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ استحالہ اس ممکن کے قدم میں ہے جو ذات حادث کے ساتھ قائم ہو اور اس سے منقطع بھی ہوتا ہو۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ممکن کا قدم اس وقت محال ہوتا ہے جب وہ ذات واجب سے بالاختیار صادر ہو اور صفات میں ایسا نہیں ہے، بلکہ صفات کا صدور ذات واجب تعالیٰ سے بالایجاب ہے، یعنی صفات کا ذات تعالیٰ کی طرف استناد ایسے ہے جیسے لازم کا ملزوم کی طرف استناد بالایجاب ہے اور ہر وہ جو واجب تعالیٰ سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم ہے، اس تقدیر پر ہر قدیم معبود نہیں ہوگا، لہذا اب تعدد قدما سے تعدد الہ یعنی تعدد وجہ لازم نہیں آئے گا، لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ تعدد قدما کا قول توحید کے منافی نہیں ہے، تعدد قدما کا قول توحید کے منافی اس وقت ہوگا جب کہ قدما واجبات غیر ممکن ہوں۔

لكن ينبغي أن يقال: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ منفرد صفات باری تعالیٰ پر قدما کا اطلاق نہ کیا جائے یعنی یہ نہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں، بلکہ اس طرح کہنا زیادہ مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ مع لہنی صفات کے قدیم ہے تاکہ اس کی طرف سرے سے وہم ہی نہ جائے کہ صفات میں سے ہر صفت بذاتہ قائم ہے اور الوہیت کی صفات سے موصوف ہے۔

ولصعوبة هذا المقام: - اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ کے بارے میں اس طرح کی بحث کرنا ایک جوہم بھرا کام ہے کہ صفات عین ذات ہیں یا زائد علی الذات ہیں اور زیادتی کی تقدیر پر کیا یہ ممکن ہیں یا واجب ہیں کیوں کہ ہر تقدیر پر خطرات لاحق ہیں، جوہم سے بچنے کے لیے ہی فلاسفہ اور معتزلہ نے ذات باری تعالیٰ سے صفات کی نفی کر دی ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ثبوت صفات کی تقدیر پر اگر صفات زائد علی الذات ہوں تو اگر صفات کا ثبوت ذات واجب سے ہوگا تو لازم آئے گا کہ واحد حقیقی ایک شئی کا فاعل بھی ہو اور اسی کے ساتھ اس کا منفعل بھی ہو اور یہ محال ہے اور اگر صفات کا صدور ذات واجب کے غیر سے ہو تو یہ استکمال واجب بالغير ہے اور یہ بھی محال ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات اگر زائد علی الذات ہوں تو اگر وہ قدیم ہوں تو تعدد قدما لازم آئے گا، اور اگر حادث ہوں تو حوادث کا ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ کرامیہ نے صفات کے قدم کی نفی کر دی ہے، کیوں کہ قدیم ہونے کی صورت میں تعدد قدما لازم آئے گا اور معتدین اشاعرہ نے عینیت اور غیریت دونوں کی نفی کر دی ہے، متاخرین اشاعرہ نے یہ موقف اپنایا کہ صفات غیر ذات ہیں اور ممکن ہیں لیکن واجب تعالیٰ سے بالایجاب صادر ہیں، متاخرین وہ قدماے متغایرہ جو ذات باری کے ساتھ قائم ہوں، ان کے تعدد کے بطلان کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور متاخرین میں سے بعض لوگ عینیت کی طرف مائل ہوئے ہیں، جب کہ بعض لوگ اس سلسلے میں سکوت کو ہی گوشہ حافیت قرار دیتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* فإن قيل: هذا في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما، لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو



المفہوم من الآخر فهو غیرہ، والا فهو عینہ، ولا يتصور بينهما واسطة. قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوماً مفهوماً الآخر، ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاتها بدونه إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثه، فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فتكون غير الذات. كذا ذكره المشايخ.

ترجمہ:- تو اگر کہا جائے کہ یہ (نفی عینیت وغیرت) بظاہر ارتقاع نقیضین ہے، اور درحقیقت اجتماع نقیضین ہے اس لیے کہ دو شئی میں سے ایک کا مفہوم اگر دوسری شئی کا مفہوم نہ ہو تو وہ شئی دوسری شئی کا غیر ہے، ورنہ عین ہے اور ان دونوں کے مابین واسطہ متصور نہیں ہے، ہم کہیں گے کہ مشائخ نے غیرت کی تفسیر دو ایسے موجود سے کی ہے کہ ان میں ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو، یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت بغیر کسی تفاوت کے اتحاد مفہوم کا نام ہے، لہذا دونوں نقیض نہیں ہوں گی، بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے، بایں طور کہ کوئی شئی اس حیثیت سے ہو کہ اس کا مفہوم دوسری شئی کا مفہوم نہ ہو اور وہ دوسری شئی کے بغیر نہ پائی جاتی ہو، جیسے کہ جنہے، گل کے ساتھ اور صفات ذات کے ساتھ اور بعض صفات ہیں بعض صفات کے ساتھ اس لیے کہ ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرة ہے، واحد کی بقا عشرہ کے بغیر اور عشرہ کی بقا واحد کے بغیر محال ہے، اس لیے کہ واحد عشرہ میں سے ہے تو عشرہ کا عدم واحد کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود واحد کا وجود ہے، برخلاف صفات محدثہ کے، کیوں کہ ذات کا قیام صفت معینہ کے بغیر متصور ہے تو صفات محدثہ، غیر ذات ہوں گی، ایسے ہی مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

### تشریح

فان قيل: هذا في الظاهر:- اس عبارت سے مصنف کے قول «وہی لا ہو ولا غیرہ» پر ایک نقض اور وارد کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیرت کی نفی بظاہر ارتقاع نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہے، اس لیے کہ عینیت کی نفی اثبات غیرت ہے اور غیرت کی نفی اثبات عینیت ہے اور مناطقہ کا یہ مشہور کلام ہے کہ ارتقاع نقیضین اجتماع نقیضین ہے، مثلاً انسان کی نقیض لا انسان ہے اور لا انسان کی نقیض انسان ہے۔ اب اگر کسی شئی سے انسان کی نفی ہوگی تو اس پر لا انسان صادق ہوگا اور جب اس سے لا انسان کی نفی ہوگی تو اس پر انسان صادق ہوگا، تو ایک ہی شئی پر انسان اور لا انسان دونوں کا صدق ہو گیا، یہی اجتماع نقیضین ہے، معلوم ہوا کہ ارتقاع نقیضین درحقیقت اجتماع نقیضین ہے۔

لان المفهوم من الشيء:- اس عبارت سے یہ ثابت کیا جا رہا ہے کہ عینیت اور غیرت دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔

فرماتے ہیں کہ دو شئی اگر ایسی ہوں کہ ان میں ایک کا مفہوم وہی ہو جو دوسری شئی کا مفہوم ہے تو کہا جائے گا کہ پہلی شئی دوسری شئی کا عین ہے اور اگر دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے تو کہا جائے گا کہ پہلی شئی دوسری شئی کا غیر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دو شئی کے مفہوم کے ایک ہونے کا نام عین ہے اور ایک نہ ہونے کا نام غیر ہے۔ معلوم ہوا کہ عینیت



اور غیریت کے درمیان کسی اور شے کا واسطہ نہیں ہے اور عدم واسطہ بین الشیئین کا نام ہی نقیضین ہے۔  
قلنا: قد فسرنا الغیریۃ:- اس عبارت سے شارح نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، جواب سمجھنے سے پہلے آپ یہ ذہن میں رکھ لیں کہ اعتراض کا دار و مدار عینیت اور غیریت کے درمیان عدم واسطہ پر ہے، جب کہ جواب کا دار و مدار دونوں کے مابین واسطہ پر ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ «وہی لاہو ولا غیرہ» میں نہ تو ارتقاع نقیضین ہے اور نہ اجتماع نقیضین ہے، اس لیے کہ عینیت اور غیریت میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مشائخ نے غیریت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ دو موجود اس طرح ہوں کہ ان میں ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن ہو تو دونوں ایک دوسرے کے لیے غیر کہلائیں گے، یعنی دو شے کے درمیان امکان انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت بغیر کسی تفاوت کے دو شے کے مابین اتحاد مفہوم کا نام ہے۔ اس تقدیر پر دونوں میں سے کوئی بھی کسی کی نقیض نہیں ہوگا، اس لیے کہ دونوں کے مابین یہاں واسطہ متصور ہے، کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ دو شے ایسی ہوں کہ ان میں انفکاک ممکن نہ ہو، یعنی ایک شے کا وجود دوسری شے کے وجود کے بغیر نہ ہو اور دونوں کے درمیان اتحاد مفہوم بھی نہ ہو، لہذا ایسی دو چیزیں عدم انفکاک کی بنا پر ایک دوسرے کی غیر نہیں ہوں گی اور عدم اتحاد مفہوم کی بنا پر ایک دوسرے کی عین بھی نہیں ہوں گی، لہذا عینیت اور غیریت کے مابین ایک ایسا واسطہ پایا گیا جس پر دونوں میں سے کوئی صادق نہیں ہے، معلوم ہوا کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں، اس کی کئی مثالیں ہیں۔ مثلاً جزئی نوعیت اس کے کل کے ساتھ اسی طرح کی ہے، یہی حال ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات کا بھی ہے اور بعض صفات باری تعالیٰ کی بعض صفات کے ساتھ بھی یہی نوعیت ہے، ذات اور صفات واجب تعالیٰ میں عینیت بھی نہیں ہے اور غیریت بھی نہیں ہے۔ عینیت اس لیے نہیں ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہے اور غیریت اس لیے نہیں ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی صفات ذاتی ہیں اور ازلی ہیں، لہذا دونوں میں کسی کا دوسرے سے انفکاک ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ انفکاک عدم کو مستلزم ہے اور ازلی پر طریان عدم محال ہے، لہذا صفات ذات باری تعالیٰ کی غیر بھی نہیں ہیں، یہی حال بعض صفات کا بعض صفات کے ساتھ ہے، جیسے کہ علم اور قدرت ہیں کہ دونوں میں اتحاد مفہوم نہیں ہے اور ایک کا تحقق دوسرے کے وجود کے بغیر ممکن نہیں ہے، کیوں کہ ہر ایک کے ازلی ہونے کی وجہ سے ان پر طریان عدم محال ہے، لہذا دونوں میں عینیت بھی نہیں ہے اور غیریت بھی نہیں ہے۔

اسی طرح جز اور کل بھی ہیں، مثلاً «أحد من عشرة» میں احد عشر کا ایک جز ہے، اور عشرہ کل ہے، دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا بالکل ظاہر ہے اور دونوں میں سے ایک کا تحقق دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، عشرہ واحد کے بغیر اس لیے نہیں پایا جائے گا کہ عشرہ کا جو واحد ہے وہ عشرہ کا ایک جز ہے اور عشرہ کل ہے اور کل اپنے جز کے بغیر نہیں پایا جاسکتا اور نہ کل، کل ہی نہیں رہ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ عشرہ کا جو واحد ہے، اگر عشرہ سے الگ ہو جائے تو پھر عشرہ عشرہ نہ ہو کر تسعہ ہو جائے گا، اسی طرح احد بھی عشرہ کے بغیر نہیں پایا جائے گا، اس لیے کہ «أحد من العشرہ» میں احد، عشرہ کا جز ہے اور جز اس حیثیت سے کہ کل کا جز ہے، کل کے بغیر نہیں پایا جائے گا، لہذا دونوں میں سے کسی کا بھی انفکاک ایک دوسرے سے ممکن نہیں ہے۔ دونوں میں سے ایک کی بقا دوسرے کی بقا ہے اور ایک، کا عدم دوسرے کا عدم ہے، تو یہاں پر دونوں میں اتحاد مفہوم نہ پائے جانے کی بنا پر عینیت بھی نہیں پائی گئی اور عدم انفکاک کی بنا پر غیریت بھی نہیں پائی گئی، لہذا جز، کل کا عین بھی نہیں ہے، اور غیر بھی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ مطلق جز کل کے بغیر پایا جاتا ہے، جیسے کہ ایک روپیہ دس روپے کے بغیر پایا جاتا ہے، لیکن ایک روپیہ جو دس روپے میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے، وہ دس روپے کے بغیر نہیں پایا جائے گا اور دس روپیہ بھی اس اپنے ایک روپے کے بغیر نہیں پایا جائے گا، لہذا دونوں کے مفہوم میں عینیت بھی نہیں ہے اور غیریت بھی نہیں ہے۔

بخلاف الصفات المحدثۃ:- اوپر جو بتایا گیا کہ صفات ذات کی غیر نہیں ہیں، یہ ذات واجب تعالیٰ اور صفات واجب تعالیٰ میں ہے، لیکن صفات محدثہ جو ذاتِ حادث کے ساتھ قائم ہوتی ہیں، ان کے لیے یہ حکم نہیں ہے، کیوں کہ حوادث میں ذات کا صفات معینہ سے اور صفات معینہ کا ذات سے انفکاک ممکن ہے، مثلاً ذاتِ زید پائی جاتی ہے اور اس کی صفت قیام اس کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے تو یہاں پر موصوف کا صفت سے انفکاک پایا گیا، لہذا صفات محدثہ اپنے موصوف کی غیر ہوں گی۔

صفات کو معینہ کی قید سے اس لیے مقید کیا گیا ہے کہ ذات معین کا مطلق صفت سے خلو محال ہے، کوئی نہ کوئی صفت اس میں ضرور پائی جائے گی، لیکن مخصوص اور معین صفت کے بغیر ذات نہیں پائی جائے گی۔ ایسا نہیں ہے جیسے کہ معلول مطلق علت معینہ کے بغیر پایا جاتا ہے، لیکن علت مطلقہ کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، جیسے کہ معین چھت معین ستون کے بغیر پائی جاسکتی ہے، لیکن مطلق ستون کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے۔ مثلاً نخ نے عینیت اور غیریت میں اسی طریقے سے واسطہ ثابت کیا ہے۔



❖ وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل، إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وإن اكتفوا بجانب واحد لزمّت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد.

ترجمہ:- اور غیریت کی اس تعریف میں نظر ہے، کیوں کہ اگر اشاعرہ انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیں، تو تعریف عالم مع الصانع اور عرض مع المحل سے ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ صانع کے بغیر وجودِ عالم کا تصور نہیں ہو سکتا صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اور عرض کا وجود جیسے سواد ہے، بغیر محل کے نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے بالاتفاق ان میں مغایرت قطعی ہونے کے ساتھ، اور اگر ایک جانب سے انفکاک پر وہ اکتفا کریں تو مغایرت جز اور کل کے درمیان یوں ہی ذات اور صفات کے درمیان لازم آئے گی، جز کے کل کے بغیر اور ذات کے صفت کے بغیر پائے جانے کے امکان کے قطعی ہونے کی وجہ سے اور جو واحد کی بقا کا استحالة بغیر عشرہ کے ذکر کیا گیا ہے، وہ ظاہر الفساد ہے۔

### تشریح

وفيه نظر:- غیریت کی امکان انفکاک سے جو تعریف کی گئی ہے اس پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد کیا جا رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ انفکاک سے کیا مراد ہے، آیا دونوں جانب سے انفکاک مراد ہے یا صرف ایک جانب سے، اگر دونوں جانب سے انفکاک مراد ہے تو غیریت کی یہ تعریف صانع اور عالم اسی طرح عرض اور محل پر صادق نہیں آئے گی، اس لیے کہ ان میں دونوں جانب سے انفکاک ممکن نہیں ہے، کیوں کہ عالم کے حدوث کی وجہ سے صانع تو اس سے منفک ہو سکتا ہے، لیکن عالم

صانع سے منفک نہیں ہو سکتا، کیوں کہ صانع کے وجوب کی وجہ سے اس پر طریاں عدم محال ہے، لہذا عالم کا انفکاک صانع سے ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں صرف جانب صانع سے انفکاک ہے، اسی طرح عرض اور محل میں صرف جانب محل سے انفکاک ہے، جانب عرض سے انفکاک نہیں ہے، کیوں کہ عرض کا وجود جیسے سواد ہے، وہ بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اند کو رہ بالا مثالوں میں صرف ایک جانب سے انفکاک ہے، جب کہ غیریت سے دونوں جانب سے انفکاک مراد لیا گیا ہے، تو غیریت کی یہ تعریف عالم مع الصانع اور عرض مع المحل پر صادق نہیں آئے گی، جب کہ اس میں مغایرت یقینی ہے۔

اور صرف ایک جانب سے انفکاک مراد ہو تو اس تقدیر پر یہ لازم آئے گا کہ جز اور کل، اسی طرح ذات اور صفات آپس میں مغایر ہو جائیں، کیوں کہ جز بغیر کل کے اور ذات بغیر صفت کے پائی جاتی ہے، لہذا آپ کا یہ قول غلط ثابت ہو گا کہ جز کل کا غیر نہیں ہے اور صفات ذات کی غیر نہیں ہیں۔

خلاصہ اعتراض یہ کہ اگر دونوں جانب سے انفکاک مراد ہے تو نفس الامر میں جو مغایر ہیں ان کا مغایر نہ ہونا لازم آئے گا۔ جیسے صانع اور عالم عرض اور محل۔ اور اگر صرف ایک جانب سے انفکاک مراد ہے تو عند الاشاعرہ جو مغایر نہیں ہیں، ان کا مغایر ہونا لازم آئے گا، جیسے جز اور کل، ذات اور صفات۔

وما ذکر من استحالة بقاء الواحد:- اس عبارت سے معتزلہ کہتے ہیں کہ جز کا وجود بغیر کل کے پایا جاتا ہے، اور متدل نے اپنے استدلال میں جو یہ کہا ہے کہ «واحد من العشرہ» میں واحد کی بقا عشرہ کے بغیر محال ہے، یہ ظاہر الفساد ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کے فساد کی وجہ بیان کریں گے۔

☆☆☆☆☆

\* ولا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة، إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة. والحاصل أن وصف الإضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر.

ترجمہ:- اور نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے، دوسرے کے عدم کے ساتھ اور اگرچہ بالفرض ہو، گو کہ یہ فرض محال ہو اور عالم موجود ہو کر متصور ہوتا ہے، پھر برہان سے صانع کا وجود طلب کیا جاتا ہے، برخلاف جز مع الكل کے کیوں کہ عشرہ کا وجود بغیر واحد کے محال ہے، اور عشرہ کے واحد کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے، اس لیے کہ اگر واحد ہٹا جائے گا تو وہ عشرہ کا واحد نہیں ہوگا، حاصل یہ ہے کہ اضافت کا وصف معتبر ہے اور انفکاک کا محال ہونا اس صورت میں ظاہر ہے۔

### تشریح

ولا يقال: المراد:- اس عبارت سے غیریت کی جو تعریف امکان انفکاک سے کی گئی ہے، اس کی توجیہ کی جا رہی ہے، تاکہ ابھی جو اعتراضات وارد کیے گئے ہیں ان کا اندفاع ہو سکے، لیکن شارح کو یہ توجیہ پسند نہیں ہے، اس لیے اسے لا يقال سے بیان کرتے ہیں، توجیہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک امکان سے مراد جانبین سے انفکاک ہے، لیکن انفکاک کا متبادر معنی مراد نہیں ہے، بلکہ انفکاک سے مراد یہ ہے کہ غیرین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن



ہو، اگرچہ دوسرے کا عدم بالفرض ہو اور یہ فرض بھی فرض محال، یعنی فرض محض ہی کے طور پر کیوں نہ ہو، اس تقدیر پر عالم اور صانع کے مابین عرض اور محل کے مابین مغایرت پائی جائے گی، جیسا کہ نفس الامر میں ان میں مغایرت ہے۔  
عدم عالم کے ساتھ صانع کے وجود کا تصور ممکن ہونا بالکل ظاہر ہے، لیکن عالم کے تصور کا امکان صانع کے عدم کے ساتھ اس لیے ہے کہ ہمیں عالم کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے، پھر وجود صانع پر دلیل طلب کی جاتی ہے، اور دلیل کا طلب کرنا صحیح ہوتا ہے معلوم ہوا کہ صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور ممکن ہے، کیوں کہ اگر یہ تصور ممکن نہیں ہوتا بلکہ تصور وجود عالم کے ساتھ صانع کا بھی تصور ضروری ہوتا، تو وجود صانع پر دلیل طلب نہیں کی جاتی، بلکہ دلیل کا طلب کرنا لغو ہی نہیں محال ہوتا، لہذا دونوں میں مغایرت ثابت ہوگی، نہ کہ عدم مغایرت جیسا کہ معترض کہہ رہا ہے۔

بخلاف الجزء مع الكل :- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ پر عالم اور صانع میں مغایرت پائی جائے گی، کیوں کہ ان میں جانبین سے انفکاک ہے، برخلاف جز اور کل کے کہ ان میں کسی جانب سے انفکاک نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے کسی کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں ہے، مثلاً واحد من العشرة میں عشرہ کا وجود واحد کے بغیر محال ہے اور واحد کا وجود عشرہ کے بغیر محال ہے، بشرطیکہ واحد عشرہ کا واحد ہو مطلق واحد نہ ہو، خلاصہ یہ ہے کہ یہاں جز کی عشرہ کی طرف اضافت معتبر ہے، یعنی واحد واحد من العشرة ہو، اسی طرح ذات میں بھی یہ حیثیت ملحوظ ہے کہ وہ صفت کے لیے مقام ہو، اس تقدیر پر جز اور کل میں، اسی طرح ذات اور صفت میں مغایرت نہیں ثابت ہوگی اور جب مغایرت نہیں ثابت ہوگی تو مشائخ کا یہ کہنا صحیح ہو جائے گا کہ صفات ذات باری تعالیٰ کی غیر نہیں ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* لا نأقول: قد صرحوا بعدم المغایرة بین الصفات بناء علی أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلیة، مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، لم يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم فی العرض مع المحل. ولو اعتبر وصف الإضافة لزوم عدم المغایرة بین کل متضایفین كالأب والابن وكالأخوين وكالعلقة والمعلول، بل بین الغیرین، لأن الغیرية من الأسماء الإضافة، ولا قائل بذلك.  
ترجمہ :- اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ مشائخ نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے۔ اس پر بنا کرتے ہوئے کہ صفات کی ازلیت کی وجہ سے ان کے عدم کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس بات کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ بعض کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے، جیسے کہ علم ہے، پھر بعض دیگر صفات کا اثبات طلب کیا جاتا ہے، لہذا اس سے معلوم ہو گیا کہ مشائخ غیریت کا یہ معنی مراد نہیں لیتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ معنی عرض مع محل منطبق نہیں ہوگا اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کر لیا جائے تو ہر دو متضایف کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی، جیسے کہ آب اور ابن اور اخوین ہیں اور جیسے علت اور معلول ہیں، بلکہ دو غیروں میں بھی عدم مغایرت لازم آئے گی، کیوں کہ غیریت بھی اضافت والے اسماء میں سے ہے، اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح

لا نأقول :- اس عبارت سے شارح مذکورہ توجیہ کی تردید کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر غیریت کا معنی ہر ایک کے تصور کا امکان ہو، دوسرے کے عدم کے ساتھ تو لازم آئے گا کہ صفات واجب تعالیٰ میں بعض بعض سے مغایر ہو جائیں اس لیے کہ ہمیں



بعض صفات کا تصور بعض کے عدم کے ساتھ ہوتا ہے، مثلاً ہم واجب تعالیٰ کے لیے صفت علم کے وجود کا تصور کرتے ہیں، پھر اس کی دوسری صفات مثلاً صفت کلام وغیرہ کا اثبات دلیل سے معلوم کرتے ہیں، تو لازم آئے گا کہ صفات میں مغایرت ہو جائے، جب کہ مشائخ نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے اور عدم مغایرت کی تصریح اسی لیے کی ہے کہ صفات کی ازلیت یقینی ہے ان پر طریق عدم کا تصور نہیں کیا جاسکتا معلوم ہوا کہ مشائخ نے غیرت کا یہ معنی مراد نہیں لیا ہے۔

مع انہ لا يستقيم في العوض :- یہاں سے ابطال توجیہ کی دوسری وجہ بیان کی جا رہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض جزئی کے وجود کا تصور محل جزئی کے بغیر محال ہے تو لازم آئے گا کہ ان دونوں میں بھی مغایرت نہ ہو جب کہ ان کی مغایرت پر اجماع قائم ہے۔

ولو اعتبر وصف الإضافة :- یہاں سے ابطال توجیہ کی تیسری وجہ ذکر کی جا رہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف اضافت معتبر ہو جیسا کہ توجیہ میں ذکر کیا گیا ہے تو لازم آئے گا کہ متضالیفین کے درمیان عدم مغایرت ہو جائے۔ متضالیفین ایسے دو امر ہیں جن میں ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو، جیسے اب اور ابن، یا جیسے اخوین، متضالیفین کے درمیان عدم مغایرت اس لیے لازم آئے گی کہ ایک امر متضالیف کا تصور دوسرے امر متضالیف کے تصور کے بغیر محال ہوتا ہے، کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم میں ماخوذ ہے، اب «من له الأبن» کا نام ہے ابن «من له الأب» کا نام ہے۔ اسی قیاس پر اخوین بھی ہے، تو اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ ان کے مابین مغایرت نہ ہو جب کہ اب اور ابن کا تغایر اور اخوین میں ایک سے دوسرے کا تغایر قطعی ہے، اسی طرح علت اور معلول میں بھی عدم مغایرت لازم آئے گی، اس لیے کہ ان میں بھی اضافت ملحوظ ہوتی ہے، علت من له المعلول کا نام اور معلول من له العلة کا نام ہے، بلکہ وصف اضافت اگر یوں ہی ہر جگہ معتبر ہوتا رہے تو لازم آئے گا کہ دو غیروں میں بھی عدم مغایرت ثابت ہو جائے، کیوں کہ لفظ غیر بھی اضافی اسما میں سے ہے، کسی بھی شئی پر لفظ غیر کا اطلاق بغیر دوسری شئی کا لحاظ کیے نہیں ہوتا، حالاں کہ علت و معلول اور غیرین کے درمیان بھی مغایرت یقینی ہے۔

صاحب مواقف فرماتے ہیں کہ «لا هو ولا غيره» جمہور کے نزدیک مستبعد ہے لیکن حق یہ ہے کہ اشاعرہ کی مراد اس سے یہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین نہیں ہیں اور ہویۃ کے اعتبار سے غیر نہیں ہیں جیسا کہ حمل میں ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل، والتغایر بحسب المفهوم ليفيد، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح. وقولنا: الإنسان إنسان فإنه لا يفيد. قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدر مع أن الكلام فيه، ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة أو الیمن من یمن.

ترجمہ :- تو اگر کہا جائے کہ کیوں جائز نہیں ہے کہ اشاعرہ کی مراد یہ ہو کہ مفہوم کے اعتبار سے صفات ذات باری تعالیٰ کی عین نہیں ہیں، اور وجود کے اعتبار سے غیر نہیں ہیں، جیسا کہ تمام محمولات کا ان کے موضوعات کی طرف نسبت

کرتے ہوئے یہی حکم ہے کہ ان میں وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے، تاکہ حمل صحیح ہو جائے اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر کی شرط ہے، تاکہ حمل مفید ہو جائے جیسے کہ ہمارے قول «الانسان کاتب» میں ہے برخلاف ہمارے قول «الانسان حجر» کے، کیوں کہ یہ صحیح ہی نہیں ہے، اور ہمارے قول «الانسان انسان» کے کہ یہ مفید نہیں ہے، ہم کہیں گے کہ یہ توجیہ صحیح ہوگی، عالم اور قادر جیسی مثالوں میں ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے علم اور قدرت جیسی مثالوں میں صحیح نہیں ہوگی جب کہ کلام اسی میں ہے اور اجزائے غیر محمولہ میں بھی صحیح نہیں ہوگی جیسے کہ عشرہ کا واحد اور زید کا بید ہے۔

### تشریح

فان قيل: لم لا يجوز:- یہاں سے اشاعرہ کے قول «لا هو ولا غيره» کی وہ توجیہ جو صاحبِ مواقف نے کی ہے، شارح پیش کرتے ہیں، پھر اس کی بھی تردید کرتے ہیں۔

صاحبِ مواقف فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ صفات اور ذات میں مفہوم کے اعتبار سے عینیت نہیں ہے اور وجود کے اعتبار سے غیریت نہیں ہے، یعنی عینیت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے اور غیریت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے، باعتبار مفہوم کے دونوں متحد نہیں ہیں، باعتبار وجود کے دونوں متغایر نہیں ہیں، جیسا کہ حملیات میں ہے کہ موضوع اور محمول کے لیے ضروری ہے کہ وہ مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں، تاکہ حمل مفید ہو سکے، کیوں کہ اگر دونوں مفہوم کے اعتبار سے ایک ہوں گے تو حمل تو صحیح ہو جائے گا لیکن اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ جیسے «الانسان انسان» ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ باعتبار وجود اور مصداق کے دونوں ایک ہوں، ورنہ سرے سے حمل ہی صحیح نہیں ہوگا، جیسے «الانسان حجر» ہے کہ اس میں دونوں کے مفہوم میں تغایر تو ہے لیکن مصداق کے اعتبار سے اتحاد نہیں ہے، اس لیے یہ فاسد ہے۔ یہی توجیہ ہم اشاعرہ کے اس قول میں بھی کریں گے، صفات عین ذات نہیں ہیں، یعنی دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے اور غیر ذات نہیں ہیں، یعنی دونوں وجود اور مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں، متغایر نہیں ہیں۔

قلنا: لأن هذا:- اس عبارت سے شارح اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مفہوم کے اعتبار سے مغایرت اور وجود کے اعتبار سے اتحاد، یہ ایک ایسی توجیہ ہے جو عالم اور قادر جیسی مثالوں میں تو صحیح ہو جائے گی، کیوں کہ یہ ذات پر محمول ہوتے ہیں۔ بولا جاتا ہے «الله عالم، الله قادر» لیکن علم و قدرت جیسی مثالوں پر منطبق نہیں ہوگی، کیوں کہ علم و قدرت کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہے۔

بعض اسما سے ذات و صفات دونوں متبادر ہوتے ہیں، جیسے احمر سے سرخ چیز سمجھ میں آتی ہے، انھیں اسم صفت کہتے ہیں، جب کہ بعض سے صرف وصف سمجھ میں آتا ہے، جیسے «حمر» سے صرف سرخی سمجھ میں آتی ہے، انھیں وصف محض کہتے ہیں۔ وصف محض کا حمل ذات پر متنع ہے، اس لیے کہ وصف محض اور ذات کے وجود میں اتحاد محال ہے، اور دونوں کے وجود میں اتحاد کے بغیر حمل محال ہے، ہاں ذات پر اسم صفت کا حمل جائز اور صحیح ہے، جیسے «شجرة طوبى»۔

حاصل یہ ہے کہ یہ توجیہ جمیع جزئیات پر منطبق نہیں ہوگی، صرف ان پر منطبق ہوگی جو صفت سے مشتق ہوتے ہیں، جیسے عالم، قادر، حی اور سمیع و بصیر وغیرہ ہیں، لیکن جو صفات محض ہیں ان پر اس کا انطباق نہیں ہوگا، جیسے علم ہے، قدرت ہے، حیات ہے، کلام ہے، کیوں کہ یہ وصف محض ہیں اور وصف محض کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں پر بحث صفات محض ہی کے

تعلق سے ہے، یعنی جو ذات باری تعالیٰ کی صفات علم و قدرت وغیرہ ہیں وہ ذات باری تعالیٰ کی عین ہیں یا غیر۔ ہم یہ سبق یاد دلادیں کہ وصف محض کا بھی حمل ذات پر بل بالاشتقاق کے طریقے پر یا بطور مبالغہ صحیح ہوتا ہے، جیسے زید عدل، زید ذو مال وغیرہ، لہذا اشارح کی یہ تردید اور تضعیف محل نظر ہے، نیز حکما کی تصریحات بھی اس پر دال ہیں کہ علم و قدرت کا حمل ذات واجب تعالیٰ پر صحیح ہے، حکما کہتے ہیں کہ واجب ہی علم ہے، وہی عالم ہے، وہی معلوم ہے۔

ولافی الأجزاء الغير المحمولة:- شارح فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ اجزائے غیر محمولہ پر بھی منطبق نہیں ہوگی، جیسے کہ واحد من العشرة اور زید من زید ہیں۔ عشرة واحد بولنا اور زید بولنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ واحد اور عشرة مفہوم کے اعتبار سے مختلف تو ہیں، لیکن وجود کے اعتبار سے متحد نہیں ہیں۔

کل شیء کے اجزاء و طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جن کا حمل کل شیء پر صحیح ہوتا ہے، انہیں اجزائے محمولہ کہتے ہیں، جیسے جنس اور فصل ہیں، زید حیوان اور زید ناطق بولنا صحیح ہے، اور بعض وہ اجزاء ہیں جن کا حمل کل شیء پر صحیح نہیں ہوتا ہے، انہیں اجزائے غیر محمولہ کہتے ہیں، جیسے عشرة اور تسعة وغیرہ کے وحدات ہیں، یا زید کے الگ الگ اعضاء و جوارح، ید، رجل وغیرہ ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زید غير مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد غير هالصار غير نفسه، لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زید غير هالكان اليد غير نفسها، هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه.

ترجمہ: اور تبصرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ ”واحد من العشرة“ میں واحد کا عشرہ کا غیر ہونا اور ”زید“ میں ”ید“ کا زید کا غیر ہونا متکلمین میں اس کا کوئی قائل نہیں ہے سوائے جعفر بن حارث کے اور جمیع معتزلہ نے اس سلسلے میں اس کی مخالفت کی ہے اور اسے اس کی جہالتوں میں سے شمار کیا ہے، کیوں کہ عشرہ ایسے افراد کے مجموعہ کا نام ہے جو ہر فرد کو مع اس کے اغیار کے شامل ہے تو اگر واحد عشرہ کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ وہ خود کا غیر ہو جائے، اس لیے کہ وہ عشرہ سے ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ عشرہ واحد کے بغیر ہو جائے، یوں ہی زید کا ید اگر زید کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ ”ید“ ”نفس ید“ کا غیر ہو جائے، یہ تبصرہ کا کلام ہے اور مخفی نہیں ہے وہ جو اس میں ہے۔

### تشریح

وذكر في التبصرة: شيخ ابو المعين نے بھی اپنی کتاب تبصرہ میں مثلث کے کلام ”وہی لا هو ولا غیرہ“ کی ایک توجیہ کی ہے۔ شارح وہ توجیہ پیش کرتے ہیں، پھر اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں، شیخ ابو المعین نے استدلال کیا ہے کہ اجزائے غیر محمولہ ”کل شیء“ کا غیر نہیں ہوتے ہیں، لہذا ”واحد من العشرة“ میں واحد اور ”ید من زید“ میں ید بالترتیب عشرہ اور زید کا غیر نہیں ہوں گے۔

جعفر بن حارث معتزلی کو چھوڑ کر متکلمین میں کوئی بھی ان کی غیریت کا قائل نہیں ہے، سب لوگ اس امر پر متفق ہیں کہ واحد من العشرة میں واحد اور ید من زید میں ید عشرہ اور واحد کا غیر نہیں ہے۔ جعفر بن حارث معتزلی کی سارے معتزلہ نے



مخالفت کی ہے اور قول غیریت کو اس کی جہالت قرار دیا ہے۔

عدم غیریت کی وجہ یہ ہے کہ عشرہ ایسی دس اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جو اپنی ہر ایسی اکائی پر صادق آتا ہے جو عشرہ کی دیگر اکائیوں پر مشتمل ہو مثلاً عشرہ واحد مع التسعة پر صادق آتا ہے، یہ کہا جائے گا کہ واحد مع التسعة عشرہ ہے یا ثلث مع السبعة عشرہ ہے، لہذا اگر واحد عشرہ کا غیر ہو جائے تو لازم آئے گا کہ واحد خود نفس واحد کا غیر ہو جائے کیوں کہ واحد عشرہ میں داخل ہے تو جب یہ عشرہ کا غیر ہو گا تو خود واحد کا بھی غیر ہو جائے گا اور غیریت کی صورت میں لازم آئے گا کہ خود عشرہ واحد کے بغیر پالیا جائے اور یہ ظاہر البطلان ہے، اسی طرح ”ید زید“ میں اگر ”ید“ زید کا غیر ہو جائے تو لازم آئے گا کہ ”ید“ خود نفس ید کا غیر ہو جائے، کیوں کہ زید ”ید“ اور اس کے دیگر اعضا کے مجموعے کا نام ہے، لہذا اب اگر ”ید“ زید کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ ”ید“ خود اپنے نفس کا غیر ہو جائے کیوں کہ ”ید“ زید میں داخل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اجزائے غیر محمولہ کل شئی کا غیر نہیں ہوتے ہیں، علم، قدرت، حیات وغیرہ بھی اجزائے غیر محمولہ میں سے ہیں، لہذا یہ بھی ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہوں گے۔

ولا یخفی مافیہ :- شارح فرماتے ہیں کہ واحد من العشرہ میں واحد کی عشرہ سے عدم مغایرت اور ید زید میں ید کی زید سے عدم مغایرت پر جو استدلال کیا گیا ہے اس میں متدل کو خبط واقع ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ ایک شئی اگر دوسری شئی کے مغایر ہو تو لازم نہیں ہے کہ وہ دوسری شئی کے جز کے بھی مغایر ہو، مثلاً انسان فرس کے مغایر ہے لیکن فرس کے جز حیوان کے مغایر نہیں ہے اسی طرح جدار بیت کے مغایر ہے لیکن بیت کے جز (دیوار) کے مغایر نہیں ہے بلکہ عین ہے۔



\* وہی ای صفاتہ الازلیۃ العلم وہی صفة ازلیۃ تنکشف المعلومات عند تعلقها بها. والقدرۃ وہی صفة ازلیۃ تؤثر فی المقدورات عند تعلقها بها. والحیۃ وہی صفة ازلیۃ توجب صحۃ العلم. والقوۃ وہی بمعنی القدرۃ. والسمع وہی صفة تتعلق بالمسموعات. والبصر وہی صفة تتعلق بالمبصرات، فتدرك إدراكاً تاماً لا علی سبیل التخیل و التوہم، ولا علی طریق تأثر حاستہ و وصول ہواء، ولا یلزم من قدمہما قدم المسموعات والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرۃ قدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.

ترجمہ :- اور یہ یعنی اس کی ازلی صفات علم ہے اور علم وہ ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتے ہیں صفت علم کے معلومات سے تعلق کے وقت اور قدرت اور یہ وہ ازلی صفت ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے صفت کے مقدورات سے تعلق کے وقت اور قوت یہ وہ صفت ہے جو قدرت کے معنی میں ہے اور سمع یہ وہ صفت ہے جو مسموعات سے متعلق ہوتی ہے اور بصر یہ وہ صفت ہے جو مبصرات سے تعلق رکھتی ہے ان دونوں سے ادراک تام ہوتا ہے تخیل اور وہم کے طریقے پر نہیں اور نہ ہی حاسہ کے متاثر ہونے اور ہوا کے پہنچنے کے طریقے پر اور ان دونوں کے قدم سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا جیسے کہ علم و قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ یہ سب صفات قدیمہ ہیں ان کے تعلقات محذات کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح

وہی ای صفاتہ الازلیۃ :- ذات باری تعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات اور صفات کے لیے ازلیت کے اثبات کے



بعد اب اس کی صفات ازلیہ کو منفرد بتایا جا رہا ہے کہ وہ کون کون سی صفتیں ہیں۔

مازید یہ کے نزدیک صفات باری تعالیٰ آٹھ ہیں۔ علم<sup>(۱)</sup>، قدرت<sup>(۲)</sup>، سمع<sup>(۳)</sup>، بصر<sup>(۴)</sup>، ارادہ<sup>(۵)</sup>، تکوین<sup>(۶)</sup>، حیاہ<sup>(۷)</sup>، کلام<sup>(۸)</sup> اور عند الاشاعرہ صفات کی تعداد سات ہے یہ لوگ تکوین کو مستقلاً صفت نہیں مانتے ہیں یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب ذات باری تعالیٰ کی صفت، ارادہ مختلف اشیاء اور افعال سے متعلق ہوتی ہے تو متعدد اضافی صفات کی تکوین ہوتی ہے اور کئی صفات وجود میں آتی ہیں مثلاً واجب تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق خلق سے ہوتا ہے تو صفت تخلیق اور رزق سے ہوتا ہے تو صفت ترزیق کی تکوین ہوتی ہے۔ لہذا تکوین الگ سے واجب تعالیٰ کی کوئی مستقل صفت نہیں ہے یہ ایک اضافی صفت ہے۔

العلم وہی صفة ازلیہ:- یہاں سے واجب تعالیٰ کی صفت علم کی تعریف کی جا رہی ہے شارح فرماتے ہیں کہ علم ذات باری تعالیٰ کی وہ ازلی صفت ہے کہ جب وہ معلومات سے متعلق ہو تو معلومات منکشف ہو جائیں یعنی جس صفت کے ذریعے منکشف ہونے والی اشیاء بوقت تعلق صفت منکشف ہو جائیں وہی علم ہے، لہذا تحصیل حاصل کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

عند تعلقھا بہا:- اس عبارت سے علم باری تعالیٰ پر وارد ہونے والے ایک اشکال کے دفع کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اشکال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو ازل میں ”وجود زید فی الدار“ کا علم تھا یا اسے ازل میں ”زید سید دخل فی الدار“ کا علم تھا اگر اسے ازل میں ”وجود زید فی الدار“ کا علم تھا تو یہ علم نہیں ہے بلکہ جہل مرکب ہے کیوں کہ جب زید ازل میں تھا ہی نہیں تو وجود زید فی الدار کا علم واقعہ کے مطابق کیسے ہوگا، لہذا یہ جہل مرکب ہے اور اگر ذات باری تعالیٰ کو ازل میں ”زید سید دخل فی الدار“ کا علم تھا تو جب زید گھر میں داخل ہوگا اور گھر میں دخول کے بعد جب اس کا گھر سے خروج ہوگا تو اس کے علم ازل میں زید کے دخول اُن فی الدار اور دخول کان فی الدار سے تغیر اور تبدل لازم آئے گا تو اس کا علم ازل نہ ہو کر حادث ہو جائے گا۔

جواب یہ ہے کہ معلومات سے ذات باری تعالیٰ کے علم کے تعلقات دو طرح کے ہیں ایک وہ تعلق ہے جو قدیم ہے اور ہر اس کو شامل ہے جس سے کہ علم کا تعلق ممکن ہو خواہ تعلقات ازل ہوں یا حادث ممکن ہوں یا محال اور ایک وہ تعلق ہے جو غیر ازل ہے اور صرف مجددات کے ساتھ خاص ہے اور مجددات کے حدوث کے وقت پیدا ہوتا ہے لہذا ذات باری تعالیٰ کا علم ازل میں ”زید سید دخل فی الدار“ سے متعلق ہے لیکن جب زید گھر میں داخل ہوا تو وہ علم ازل جو ”سید دخل“ سے متعلق تھا اب داخل سے متعلق ہو گیا پھر جب زید گھر سے باہر نکلا تو وہی علم اب کان داخل سے متعلق ہو گیا اس تقدیر پر یہاں تین طرح کے تعلقات پائے گئے ایک وہ جو سید دخل سے متعلق ہے ایک وہ جو داخل سے متعلق ہے ایک وہ جو کان داخل سے متعلق ہے اب ان میں جو تعلق اول ہے وہ ازل ہے اور آخری دونوں تعلقات حادث ہیں اب اس سے یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت علم میں تغیر ہو رہا ہے نہیں بلکہ علم کا جو تعلق ہے اس تعلق میں تغیر ہو رہا ہے اور تعلق میں تغیر صفت علم میں تغیر کو مستلزم نہیں ہے۔

پھر ذات باری تعالیٰ کی صفت علم کی حقیقت اور نوعیت کیا ہے اس میں بھی عقلا کے مابین کثیر اختلافات پائے جاتے ہیں جس میں اشاعرہ کا موقف یہی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت علم قدیم اور ازل ہے اور یہ معلومات سے متعلق ہوتی ہے۔

والقدرة وہی صفة ازلیہ:- یہ صفت قدرت کی تعریف ہے قدرت وہ صفت ازل ہے جو مقدرات سے تعلق کے وقت مقدرات کے وجود میں مؤثر ہوتی ہے۔

بظاہر یہ تعریف امام اشعری کے مذہب پر مبنی ہے جو تکوین کو صفت قدرت میں داخل مانتے ہیں اور قدرت ہی کو صفت

مؤثرہ قرار دیتے ہیں برخلاف مصنف اور مشائخ ماتریدیہ کے جو اس کے قائل ہیں کہ قدرت صفت مصمم ہے اور ارادہ اور تکوین بالترتیب صفت مرجحہ اور صفت مؤثرہ ہیں۔ پھر اس میں بھی مشائخ کے درمیان اختلاف ہے کہ قدرت کا مقدمات سے جو تعلق ہے وہ حادث ہے یا قدیم ہے جو لوگ صفت تکوین کے استقلال کے قائل ہیں مثلاً مشائخ ماتریدیہ ان کا موقف یہ ہے کہ قدرت کا تعلق مقدمات سے قدیم ہے کیوں کہ ذات باری تعالیٰ سے مقدمات کا صدور کسی زمانے کے ساتھ خاص نہیں ہے اور جو لوگ صفت تکوین کی نفی کرتے ہیں مثلاً اشعریہ ان میں بعض اس کے قائل ہیں کہ تعلق قدرت قدیم ہے اس لیے کہ ذات باری تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ازل میں مقدمات کے ان کے اوقات مخصوصہ میں ایجاد سے ہے تو جب وقت مقررہ آجاتا ہے تو مقدمات سے وجود میں آجاتا ہے جب کہ بعض اس کے قائل ہیں کہ مقدمات سے قدرت کا تعلق حادث ہے کیوں کہ یہ تعلق مقدمات کے وجود کے وقت پیدا ہوتا ہے شارح کا یہی موقف ہے۔

والقوة وهي بمعنى القدرة: - قوت الگ سے کوئی اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں بلکہ یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے، دونوں میں ترادف پر تنبیہ کرنے کے لیے مصنف نے اسے ذکر کیا ہے اور ذات باری تعالیٰ پر ”القوی“ کے اطلاق کی صحت کی طرف بھی اس کے ذکر سے اشارہ کیا گیا ہے۔

والسمع وهي صفة: - سمع بھی اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اس کا تعلق مسموعات سے ہے۔

والبصر وهي صفة: - بصر بھی اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ازلی ہے مبصرات سے اس کا تعلق ہے۔

یہ دونوں صفات بھی علم و قدرت کی طرح سے ازلی قدیم ہیں شارح نے علم و قدرت پر اعتماد کرتے ہوئے ان کو ازلیہ سے متصف نہیں کیا ہے لہذا یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ یہ ازلی نہیں ہے۔

لاعلى سبيل التخیل والتوهم: - اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سمع اور بصر سے مسموعات اور مبصرات کا جو ادراک ہے وہ ادراک تام کے طور پر ہے تخیل اور توہم کے طریقے پر نہیں ہے۔ اس عبارت سے شارح کا مقصود ”ادراک تاما“ کی تاکید ہے تاکہ فلاسفہ پر رد قائم ہو سکے جو اس کے قائل ہیں کہ علم بالمسموعات اور علم بالمبصرات ایسا ادراک ہے جو تخیل اور توہم کے مشابہ ہے۔

تخیل: - قوت خیال میں محفوظ صورت کے ادراک کا نام تخیل ہے۔

توہم: - محسوسات میں پائے جانے والے معانی جزئیہ غیر محسوسہ کے ادراک کا نام توہم ہے۔

ولاعلى طريق قائل حاسه ووصول هواء: - اس عبارت سے بھی فلاسفہ کی جانب سے پیدا کردہ ایک شبہ کا ازالہ کیا گیا ہے شبہ یہ ہے کہ حاسہ سمع اور بصر سے ادراک اسی وقت ہوتا ہے جب حاسے مسموعات اور مبصرات سے متاثر ہوتے ہیں مزید یہ کہ سماع کے لیے کان کے سوراخ میں ہوا کا پہنچنا بھی ضروری ہے جب کہ اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ فکیف العلم والادراک۔

جواب یہ ہے کہ حواس کا متاثر ہونا اور کان کے سوراخ میں ہوا کا پہنچنا یہ حیوانات کے ساتھ خاص ہے اور ذات باری تعالیٰ کو حیوانات پر قیاس کرنا حماقت ہے۔

اور ایک جواب علی سبیل الانکار بھی دیا جاتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہم حیوانات کے لیے بھی یہ شرطیں

ضروری قرار نہیں دیتے بلکہ ہم یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ علم و ادراک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہے۔ لہذا اللہ چاہے تو ان ظاہری اسباب و وسائل کے بغیر بھی علم و ادراک کا خلق کر سکتا ہے۔

ولا يلزم من قدمهما:- اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کو دور کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مسموعات اور مبصرات کے حدوث کے باوجود ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے ازل میں صفتِ سمع اور بصر کا اثبات سفسطہ ہے حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی ان کے حدوث سے صفت کا حدوث لازم آئے گا جیسے کہ علم و قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات و مقدمات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے اور معلومات و مقدمات کے حدوث سے علم و قدرت کا حدوث لازم نہیں آتا ہے بلکہ صفات کا جو تعلق ہے مسموعات اور مبصرات سے اس تعلق کا حدوث لازم آتا ہے اس لیے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی جمیع صفات قدیم اور ازلی ہیں محدثات و ممکنات سے ان کے تعلقات ہوتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

\* والإرادة والمشیئة وهما عبارتان عن صفة فی الحی تو جب تخصیص أحد المقدورین فی أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع. وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم، أَنَّ المشیئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع.

ترجمہ:- ارادہ اور مشیت دونوں ہی میں پائی جانے والی ایسی صفت کا نام ہیں جو مقدورین میں سے ایک کی تخصیص اوقات میں سے ایک وقت میں وقوع کے ساتھ واجب کر دے قدرت کی ہر مقدور کے ساتھ نسبت کے برابر ہونے کے باوجود اور تعلق علم کے وقوع کے تابع ہونے کے باوجود اور جو ذکر کیا گیا ہے اس میں ان لوگوں پر تنبیہ ہے جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر تنبیہ ہے جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اللہ کے اپنے فعل کے ارادہ کا معنی یہ ہے کہ وہ مجبور اور بھولنے والا نہیں ہے اور نہ ہی وہ مغلوب ہے، اور اپنے غیر کے فعل کے ارادہ کا معنی یہ ہے کہ وہ اس فعل کا حکم دینے والا ہے اور یہ [كون الارادة بمعنى الأمر] کیسے ہو گا حالانکہ ہر مکلف کو ایمان اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے وہ اگر چاہتا تو ضرور یہ واقع ہوتا۔

تشریح

والارادة والمشیئة:- سب سے پہلی بحث یہاں پر یہ ہے کہ ارادہ اور مشیت میں ترادف ہے یا دونوں کے مفہوم و معنی میں فرق ہے؟

صاحبِ نبراس نے یہ تحریر کیا ہے عند الجمہور دونوں میں لغت کی رو سے بھی ترادف ہے اور اصطلاح کی رو سے بھی ترادف ہے۔



شارح نے جو وضاحت کی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں میں ترادف ہے تاہم شارح نے جو وضاحت کی ہے اس سے جہاں ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ ارادہ کا اثبات ہوتا ہے وہیں پر یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ارادہ اور صفتِ قدرت میں فرق ہے۔

بعض حاشیہ نگاروں نے اس میں کچھ تفصیل بھی کی ہے وہ ملا علی قاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک وہ صفتِ ارادہ اور مشیت جو اللہ کی صفات ہیں ان میں ترادف ہے اور اس کے اوپر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

”وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ“ (ابراہیم: ۲۷) اور اللہ جو چاہے کرے۔ (کنز الایمان)

اور یہ آیت بھی اس پر دلیل ہے:

”إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ“ (مائدہ: ۱)

بے شک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے (کنز الایمان)

لیکن وہ صفتِ ارادہ اور مشیت جو بندے کی صفات ہیں ان میں فرق ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا ”اردت طلاقك“ تو طلاق نہیں واقع ہوگی اور اگر یہ کہا ”شئت طلاقك“ تو طلاق پڑ جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ ارادہ رد بمعنی طلب سے مشتق ہے اور مشیت ایجاد شئی کا نام ہے اس تقدیر پر ”شئت طلاقك“ ”او جدت طلاقك“ کے معنی میں ہوگا یعنی میری طرف سے طلاق کا وقوع ہو گیا ہے جب کہ اردت کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ میرا مطلوب تجھے طلاق دینا ہے یعنی طلاق دیا نہیں ہے مطلوب ہے۔ ”كذا في حاشية النبراس“۔

دوسری بحث اس کے حدوث و قدم میں ہے اہل سنت کا موقف یہ ہے کہ جیسے ذاتِ تعالیٰ کی دیگر صفات قدیم اور ازلی ہیں ویسے ہی صفتِ ارادہ اور مشیت بھی ازلی اور قدیم ہیں جب کہ کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ ارادہ صفتِ حادث ہے اور مشیت صفتِ قدیم ہے۔

وہما عبارتان عن صفة في الحی :- اس عبارت سے شارح نے ارادہ اور مشیت کی وضاحت کی ہے اور ایسے انداز میں وضاحت کی ہے جس سے قدرت اور ارادہ میں مغایرت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

ظاہر عبارت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیت کی تعریف ہے خواہ اس کا تعلق بندے سے ہو یا معبود سے لیکن اگر تعریف میں لفظ صفت کو ”ازلیہ“ سے مقید کر دیا جائے تو پھر یہ تعریف ذاتِ باری تعالیٰ کی صفتِ ارادہ اور مشیت کے ساتھ خاص ہو جائے گی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ صفتِ الہیہ ہی کی تعریف ہو چوں کہ ماقبل میں ”ازلیہ“ کی قید علم و قدرت میں گزر چکی ہے اس لیے شارح نے اس پر اعتماد کرتے ہوئے یہاں ”ازلیہ“ کو ذکر نہیں کیا ہے۔

ارادہ اور مشیت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لیں کہ قدرت جی میں پائی جانے والی ایک ایسی صفت ہے جس کی نسبت فعل اور ترک فعل کے ساتھ برابر ہے اسی طرح اس کی نسبت اوقات میں ہر وقت کے ساتھ برابر ہے جی سے مراد ذاتِ تعالیٰ ہو یا ممکنات مثلاً اللہ تعالیٰ کو جیسے بارش برسانے پر قدرت ہے یوں ہی بارش نہ برسانے پر بھی قدرت ہے دونوں کے ساتھ قدرت کا تعلق برابر ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت ہے کہ بارش اکتوبر کی پندرہ تاریخ کو برسائے یوں ہی اس کو اس پر بھی قدرت ہے کہ اکتوبر کی پندرہ تاریخ کو بارش نہ برسائے دونوں کے ساتھ قدرت کی نسبت برابر ہے اسی قیاس پر زید کو پڑھنے اور نہ پڑھنے دونوں پر یکساں طریقے سے قدرت ہے دونوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اب سوال یہ کہ جب اس کی قدرت فعل اور ترک

فعل کے ساتھ برابر ہے اسی طرح وقت کے ساتھ بھی اس کی قدرت برابر ہے تو اب اگر اللہ تعالیٰ نے اکتوبر کے مہینے کی ہندوہ تاریخ کو ہارش برسیا تو آخر اس کا مرعہ کیا ہے کیوں کہ اس کی قدرت وقت مقررہ میں پانی کو برسانے اور نہ برسانے دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ضرور اس میں ایسی صفت ہے جس کا تعلق فعل کو معینہ وقت کے ساتھ بروئے کار لانے سے ہے۔ اسی صفت مرعہ کی تعبیر صفت ارادہ و مشیت سے کی جاتی ہے اسی طرح زید کو دن میں پڑھنے اور نہ پڑھنے دونوں پر قدرت یکساں طریقے سے ہے تو اگر زید نے دن میں پڑھائی کیا تو آخر اس کا مرعہ کیا ہے؟ کیوں کہ اس کی قدرت تو دونوں کی جانب برابر ہے۔ لہذا زید میں ضرور ایسی صفت ہے جس نے پڑھائی کو دن میں ترجیح دیا ہے۔

یہی شارح کی اس تعریف کا مطلب ہے کہ ارادہ اور مشیت جی میں پائی جانے والی ایسی صفت ہیں جو دونوں مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص اوقات میں سے کسی ایک وقت کے ساتھ واجب کر دیں باوجود اس کے کہ قدرت کی نسبت فعل اور ترک فعل اور اوقات میں ہر وقت کے ساتھ برابر ہے۔

کون تعلق العلم تابعاً للوقوع:- اس عبارت سے شارح نے فلاسفہ پر رد قائم کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ارادہ الہیہ سے مراد اس کی صفت علم ہے شارح فرماتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ علم مرعہ کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ علم ممکنات اور تمتعات سب کو شامل ہے یوں ہی علم وقوع کے تابع ہے جب وقوع فعل ہوگا تو علم ہوگا تو جب علم وقوع فعل کے بعد ہوگا پھر وہ مرعہ کیسے ہوگا۔

ولیماذکر تنبیہ علی الرد علی من زعم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے صفات ازلیہ میں ارادہ اور مشیت کے ادخال اور ایک ساتھ ذکر سے جو دونوں کے مترادف کی طرف اشارہ کیا ہے یادوہوں کی تعریف جو ”صفة توجب التخصیص“ سے کی ہے اس سے کرامیہ وغیرہ کی تردید مقصود ہے جو اس کے قائل ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ مشیت کا تعلق مطلق ایجاد شئی سے ہے اور ارادہ کا تعلق مخصوص وقت میں شئی کی ایجاد سے ہے۔ وعلی من زعم أن معنی ارادة الله تعالیٰ:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے ان کی بھی تردید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق خود اس کے اپنے فعل سے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل میں مکرمہ یعنی مجبور نہیں ہے اسی طرح وہ اپنے فعل میں ساعی یعنی بھولنے اور غافل رہنے والا نہیں ہے اسی طرح وہ مغلوب بھی نہیں ہے یعنی کوئی اس پر غالب آجائے جو اسے فعل سے روک دے ایسا نہیں ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق بندوں کے فعل سے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بندہ کو اس فعل کا حکم دینے والا ہے۔ یعنی اس تقدیر پر اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ امر کے معنی میں ہوگی۔

کیف وقد أمر:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ آخر ارادہ امر کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے جب کہ سارے مکلفین کو ایمان اور جمیع واجبات کا حکم دیا گیا ہے جب کہ اکثر مکلفین کافر اور نافرمان ہیں حالاں کہ اگر اللہ تعالیٰ ان سے صدور ایمان اور واجبات چاہتا اور ارادہ کرتا تو ان سے یہ ضرور واقع ہو جاتا کیوں کہ واقع نہ ہونے کی صورت میں عجز لازم آئے گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ امر اور ہے ارادہ اور مشیت اور ہیں۔

\* والفعل والتخلیق عبارتاً عن صفة ازلیة تسمى بالتكوين، وسیجیء تحقیقہ، وعدل عن لفظ الخلق لشیوع استعمالہ فی المخلوق. والترزیق هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخلیق والتصویر والترزیق والإحیاء والإماتة وغير ذلك مما اسند إلى الله تعالى، کل منها راجع إلى صفة حقیقیة ازلیة قائمة بالذات ہی التكوين، لا کما زعم الأشعرى من أنها إضافات وصفات للأفعال.

ترجمہ:- فعل اور تخلیق صفت ازلیہ سے عبارت ہیں، تکوین سے موسوم ہیں اور عنقریب اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے تخلیق کی طرف عدول کیا گیا ہے خلق کے مخلوق کے معنی میں استعمال کے مشہور ہونے کی وجہ سے اور ترزیق یہ ایک مخصوص صفت ہے اس کی تصریح اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کی گئی ہے کہ تخلیق، تصویری، ترزیقی، احیاء، اماتت اور ان کے علاوہ وہ جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے ان میں ہر ایک صفت حقیقی ہے ازلی ہے اور ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے یہی تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ صفات اضافیہ اور افعال کی صفتیں ہیں۔

### تشریح

الفعل والتخلیق:- فعل اور تخلیق بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی ازلی صفت ہیں ان کا نام تکوین ہے معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا تکوین ہے۔

عدل عن لفظ الخلق:- یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہاں بجائے خلق کے تخلیق کا لفظ کیوں ذکر کیا گیا ہے شارح اس کی وجہ یہ بتا رہے ہیں کہ خلق کا لفظ زیادہ تر مخلوق کے معنی میں مستعمل اور مشہور ہے اور مخلوقیت ممکنات میں پائی جاتی ہے اس لیے بجائے خلق کے تخلیق کا لفظ استعمال کیا گیا ہے تاکہ معنی مصدری متعین ہو جائے۔

والتوزیق:- ترزیق ایک مخصوص تکوین ہے جس کا تعلق رزق سے ہے اب سوال یہ ہے کہ ترزیق فعل اور تخلیق میں داخل ہے تو پھر الگ سے اس کی صراحت کیوں کی گئی یا یہ کہ تخلیق اور ترزیق دونوں فعل میں داخل ہیں تو پھر الگ سے انھیں صراحت سے کیوں بیان کیا گیا ہے۔

شارح نے ”إشارة إلى أن مثل التخلیق والتصویر“ سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن جواب سے پہلے ذیل میں پیش کی جانے والی بحثیں ذہن نشین کر لیں۔

صفات باری تعالیٰ کی دو قسمیں ہیں: (۱) صفاتِ ثبوتی، جیسے علم و قدرت وغیرہ۔ (۲) صفاتِ سلبی، جیسے لاجسم، لامحدود وغیرہ۔

صفتِ سلبیہ پر مجازاً صفات کا اطلاق ہوتا ہے پھر صفاتِ ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) صفاتِ حقیقیہ محضہ:- جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار نہ ہو۔

(۲) حقیقیہ ذاتِ اضافت:- وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں اضافت معتبر نہیں ہوتی لیکن تحقق میں ان کو

اضافت عارض ہوتی ہے اور ان پر اضافت کے ساتھ آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے علم، قدرت وغیرہ۔

(۳) صفاتِ اضافیہ محضہ:- وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے معیت، قبلت،

بعدیت وغیرہ۔

ان تینوں میں ماہِ الامیاز یہ ہے کہ اول تعقل اور وجود میں بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف نہیں ہوتی اور ثانی تعقل

میں تو غیر موقوف نہیں ہوتی مگر بحیثیت صدورِ آثار غیر موقوف ہوتی ہے اور ثالث تعقل اور وجود دونوں میں غیر موقوف ہوتی ہے جیسے احیاء، اماتت وغیرہ۔

مشکمین کی اصطلاح میں قسم اول اور ثانی کو صفاتِ ذات کہتے ہیں اور تعریف یہ کی جاتی ہے کہ صفاتِ ذات وہ صفات ہیں جن سے ذات کا خلو ممکن نہ ہو جیسے علم و قدرت وغیرہ۔ اور قسم ثالث کو صفاتِ افعال کہتے ہیں اور تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جن سے ذات کا خلو ممکن ہو جیسے تخلیق، ترزیق وغیرہ۔

مشائخِ ماترید یہ اور اشعریہ کے مابین ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ تکوین جس کی تخلیق ترزیق، تصویر وغیرہ کی شکل میں مختلف شاخیں ہیں۔ کیا یہ صفاتِ حقیقیہ میں سے ہے یا صفاتِ اضافیہ میں سے ہے ماترید یہ اس کے قائل ہیں کہ تکوین صفاتِ حقیقیہ میں سے ہے اور اشعریہ اس کے قائل ہیں کہ صفاتِ اضافیہ میں سے ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کا تعلق جب مختلف افعال سے ہوتا ہے تو مختلف شکلوں میں صفتِ تکوین کا تحقق ہوتا ہے۔

اب اس سوال کا جواب سمجھنا چاہیے کہ جب صفتِ ترزیق فعل اور تخلیق میں داخل ہے تو مصنف نے پھر اس کی الگ سے صراحت کیوں کی ہے شارح فرماتے ہیں کہ صراحت اس لیے کی گئی ہے تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ تخلیق، ترزیق، تصویر، احیاء، اماتت اور ان کے امثال مثلاً رفع، خفض، شعیم، تعذیب وغیرہ تکوین سے موسوم ہوتی ہیں اور یہ کہ یہ سب تکوین کی مختلف نوعیں ہیں اور ان صفات میں سے ہیں جو ذاتِ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتی ہیں اس کی حقیقی اور ازلی صفتیں ہیں اور سب کی سب تکوین ہیں متعلقات کی وجہ سے ان کے اسمائیں تعدد پایا جا رہا ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ سب صفاتِ اضافیہ ہیں اور صفاتِ افعال میں داخل ہیں۔

واضح ہو کہ شارح نے یہاں پر مصنف کی عبارت کی تفسیر اور وضاحت کی ہے اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ شارح مصنف کے موقف سے متفق ہیں اور تکوین کو صفتِ حقیقی مانتے ہیں آگے شارح اپنا موقف خود پیش کریں گے جس سے واضح ہو جائے گا کہ شارح کے نزدیک پسندیدہ مذہب امام اشعری ہی کا ہے۔

☆☆☆☆☆

☆ والكلام وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف، وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهي غير العلم، إذ قد يخبر عما لم يعلمه، بل يعلم خلافه، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريد، كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاماً نفسياً على ما أشار إليه الأخطل بقوله: شعر

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه: "إني زورت في نفسي مقالة"، وكثيراً ما تقول لصاحبك: "إن في نفسي

كلاماً أريد أن أذكره لك."

ترجمہ:- اور کلام یہ ازلی صفت ہے اس کی تعبیر اس نظم سے کی جاتی ہے جس کا نام قرآن ہے جو حروف سے مرکب ہے اور وہ اس لیے ہے کہ ہر وہ شخص جو حکم دیتا اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنی پاتا ہے پھر



اس پر وہ عبارت یا کتابت یا اشارے سے رہنمائی کرتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیوں کہ کبھی مخبر اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کو وہ نہیں جانتا ہے بلکہ وہ اس کے برخلاف جانتا ہے اور ارادے کا بھی غیر ہے کیوں کہ کبھی انسان ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا جیسے کہ وہ شخص جس نے اپنے غلام کو حکم دیا اس کی نافرمانی اور اس کے حکم کی عدم بجا آوری کو ظاہر کرنے کے لیے اور اس کا نام کلامِ نفسی رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کی طرف اخطل شاعر نے اپنے اس شعر سے اشارہ کیا ہے ”بے شک کلامِ دل میں ہے اور زبان کو دل کا ترجمان بنایا گیا ہے۔“ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ تیار کیا ہے۔“ اور اکثر تم اپنے ساتھی سے یہ کہتے ہو ”میرے دل میں ایک بات ہے تم سے بتانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔“

### تشریح

والکلام وہی صفة ازلیة:- صفات باری تعالیٰ میں سے کلام بھی ایک صفت ہے جو دیگر صفات کی طرح سے ازلی اور قدیم ہے اس صفت کی تعبیر اس نظم سے کی جاتی ہے جس کا نام قرآن ہے جو کہ حروفِ ہجائیہ سے مرکب ہے۔ شارح نے صفتِ کلام کی تعبیر لفظ کے بجائے نظم سے کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نظم اور لفظ میں فرق ہے منہ سے کسی چیز کا پھینکنا لفظ کہلاتا ہے اور موتی کا دھاگے میں پرونا نظم کہلاتا ہے۔ لہذا شارح نے ادباً اور احتراماً صفتِ کلام کی تعبیر نظم قرآن سے کی ہے جیسا کہ اصولیین حضرات ادباً لفظ قرآن کی تعبیر نظم سے کرتے ہیں۔

المسمى بالقوان الموركب من الحروف:- اس عبارت سے شارح کی مراد یہ ہے کہ وہ کلام جس کا شمار صفات میں ہوتا ہے وہ ایک معنی قدیم ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اسے کلامِ نفسی کہتے ہیں، لیکن یہ قرآن جو کہ حروفِ ہجائیہ سے مرکب ہے یہ حادث ہے صفتِ قدیم نہیں ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت کلام پر دال ہے خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت کلام قدیم ہے ازلی ہے۔ اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے قرآن سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے اول کو کلامِ نفسی کہتے ہیں۔ اور ثانی کو کلامِ لفظی کہتے ہیں معتزلہ اول یعنی کلامِ نفسی کے منکر ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام فقط یہی ہے جو حروفِ ہجائیہ سے مرکب ہے اور لفظی حادث ہے جب کہ اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کلامِ نفسی ہے جوازی اور قدیم ہے اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین یہی محل نزاع ہے۔

وذلك لأن كل من يأمر:- اس عبارت سے شارح نے کلامِ نفسی کے ثبوت اور اس کے تحقق واقعی پر دلیل قائم کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو کسی چیز کا حکم دیتا ہے اور کسی فعل سے روکتا ہے یا کسی شی کی خبر دیتا ہے وہ حکم دینے روکنے اور خبر دینے سے پہلے اپنے نفس میں کوئی نہ کوئی معنی ضرور پاتا ہے جس معنی کی تعبیر وہ کسی عبارت یا کتابت یا اشارے سے کرتا ہے تو وہی معنی جو اس کے دل میں تعبیر سے پہلے پایا جاتا ہے کلامِ نفسی ہے اور یہ ایک معنی واحد ہوتا ہے جو اپنی جگہ میں برقرار رہتا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا ہاں امور مختلفہ سے اس کی تعبیر ضرور کی جاتی ہے۔ لہذا جو مختلف نہیں ہوتا وہ کلامِ نفسی ہے اور جو مختلف ہوتا ہے وہ کلامِ لفظی ہے۔

وهو غير العلم إذ قد يخبر:- بعض لوگوں نے کلامِ نفسی کا یہ کہہ کر انکار کیا ہے کہ خبر دینے والا جب خبر دیتا ہے یا حکم دینے والا حکم دیتا ہے، روکتا ہے تو وہ اپنے دل میں جو پاتا ہے وہ اس کا علم و ارادہ ہوتا ہے کیوں کہ مخبر کو جس کا علم رہتا ہے اس کی وہ خبر دیتا ہے جس پر کوئی عبارت یا کوئی لفظ دلالت کرتا ہے اسی طرح حکم دینے والا جب حکم دیتا ہے تو اس کے دل میں

ایک ارادہ ہوتا ہے جس کی وہ مخاطب سے انجام دہی چاہتا ہے یا ترک چاہتا ہے جس کی تعبیر وہ کسی عبارت یا لفظ وغیرہ سے کرتا ہے معلوم ہوا کہ کلام نفسی الگ سے کوئی چیز نہیں ہے بلکہ وہ دل میں پایا جانے والا مستقیم کا علم و ارادہ ہے۔

شارح نے ”وہو غیر العلم اذ قد یخبر“ سے اس کا جواب دیا ہے، فرماتے ہیں کہ کلامِ نفسی علم و ارادہ کا نام نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات آدمی اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ خبر کے برعکس اسے علم ہوتا ہے جیسا کہ تمام اخبار کاذبہ میں یہی ہوتا ہے کہ مخبر اپنے علم کے برعکس خبر دیتا ہے معلوم ہوا کہ کلامِ نفسی اور ہے علم اور ہے اسی طرح آدمی کبھی اپنے ارادے کے برعکس حکم دیتا ہے ارادہ کچھ اور ہوتا ہے اور اس کا حکم کچھ اور ہوتا ہے جیسے کہ وہ شخص جو اپنے غلام کو کسی فعل کے کرنے کا حکم دیتا ہے اور اس کا مقصد غلام کی نافرمانی اور اس کے حکم کی عدم بجا آوری کو ثابت کرنا ہوتا ہے تو حکم دیتے وقت اس کا ارادہ یہی ہوتا ہے کہ غلام حکم کی تعمیل نہ کرے۔ تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر اچھی طرح سے ظاہر ہو جائے، مثلاً ایک شخص ہے جو اپنے غلام کو اکثر و بیش تر زد و کوب کرتا رہتا ہے لوگوں نے اس سے مواخذہ کرنا شروع کر دیا کہ آخر تم یہ غیر اخلاقی کام کیوں کرتے ہو جواب میں وہ کہتا ہے کہ یہ غلام اسی کے لائق ہے کیوں کہ یہ اپنے آقا کا نافرمان ہے اس کے احکام کی بجا آوری نہیں کرتا ہے لوگوں نے کہا کہ ہمیں تم اس کا ثبوت دو اب وہ غلام کی نافرمانی کو ثابت کرنے کے لیے اسے کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے لیکن ارادہ یہ رکھتا ہے کہ غلام وہ کام نہ کرے تاکہ وہ سزا دینے میں حق بجانب ہو سکے اور لوگوں پر یہ ثابت کر سکے کہ یہ ایک نافرمان غلام ہے لائق لعنت و ملامت اور قابل سزا ہے۔ معلوم ہوا کہ ارادہ اور ہے کلام اور ہے۔

و یسمی هذا کلاما نفسیا علی ما اشار الیه :- اس عبارت سے شارح دل میں پائے جانے والے معنی کے کلام نفسی ہونے پر بلغائے عرب کے کلام سے حجت قائم کرتے ہیں۔

سب سے پہلے متقدمین بنو امیہ کے دور کے ایک مشہور نصرانی شاعر اخطل غیاث بن غوث کا یہ شعر بطور ثبوت پیش کرتے ہیں: ”ان الکلام لفی الفواد الخ“ جس کا مفہوم یہ ہے کہ بے شک کلام تو دل میں پایا جاتا ہے اور زبان دل کی ترجمان ہے یعنی دل میں پائے جانے والے کلام کی ترجمانی زبان کرتی ہے۔ شاعر کا قول: ”الکلام لفی الفواد“ کلام نفس کے وجود نفس الامری پر صراحت کے ساتھ دلالت کر رہا ہے۔

وقال عمرو رضي الله تعالى عنه:- یہاں سے کلام نفسی کے ثبوت پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ایک قول سے حجت قائم کرتے ہیں:

حضور ﷺ کے وصال کر جانے کے بعد مدینے کے انصار ثقیف بنو ساعدہ میں سعد ابن عبادہ انصاری رضی اللہ عنہ کی قیادت میں خلافت کے مسئلہ پر باہمی صلاح و مشورہ کے لیے اکٹھا ہوئے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب یہ خبر ہم تک پہنچی تو ہم حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی معیت میں ثقیف بنو ساعدہ کی طرف چل پڑے۔ و زورت فی نفسی مقالة“ اور میں نے اپنے دل میں وہاں خطاب کرنے کے لیے ایک مدلل، مزین اور مرصع مضمون تیار کر رکھا تھا لیکن مجھ سے پہلے ہی حضرت ابو بکر نے خطاب شروع کر دیا اور جو کچھ میں نے دل میں سوچ رکھا تھا وہ سب کچھ بھی کہہ ڈالا اور میں نے جو نہیں سوچ رکھا تھا وہ بات بھی انھوں نے کہہ دی۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ کلام ”و زورت فی نفسی مقالة“ کلام نفسی کے ثبوت واقعی پر ایک بین دلیل ہے۔

و کثیر امانقول لصاحبک :- یہاں سے کلامِ نفسی کے ثبوت پر ایک اور حجت عام لوگوں کے قول سے پیش کی جا رہی ہے۔

فرماتے ہیں کہ اکثر و بیش تر آدمی اپنے بھروسے مند و مست سے یہ کہتا ہے کہ ”میں اپنے دل میں ایک بات رکھتا ہوں چاہتا ہوں کہ وہ تمہیں بتاؤں۔“

عام لوگوں کا یہ قول بھی کلامِ نفسی کو ثابت کرتا ہے۔ اور کلامِ نفسی کے ثبوت پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول سب سے قوی حجت ہے: ”وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ“ اور اپنے دلوں میں کہتے ہیں ہمیں اللہ عذاب کیوں نہیں (المجادلہ: ۸) کرتا ہمارے اس کہنے پر۔ (کنز الایمان)

☆☆☆☆☆

\* والدلیل علی ثبوت صفة الکلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء علیہم السلام أنه تعالی متکلم، مع القطع باستحالة التکلم من غیر ثبوت صفة الکلام. فثبت أن لله تعالی صفات ثمانية هی: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والکلام. ولما کان فی الثلاثة الأخيرة زیادة نزاع وخفاء کمر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصل الکلام ببعض التفصیل فقال:

ترجمہ :- اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے نقل کا تواتر ہے کہ اللہ تعالی متکلم ہے اس بات کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ بغیر صفتِ کلام کے ثبوت کے تکلم محال ہے تو ثابت ہو گیا کہ صفاتِ باری تعالی آٹھ ہیں علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین، کلام اور آخری تینوں میں نزاع کے زیادہ پائے جانے اور خفا کی بنا پر مصنف نے ان کے اثبات و قدم کی طرف دوبارہ اشارہ کیا ہے اور کلام میں کچھ تفصیل کی تو کہا۔

### تشریح

والدلیل علی ثبوت صفة الکلام: ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام کے ثبوت پر شارح نے دو دلیل ذکر کی ہے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام کے ثبوت یعنی اس کے متکلم ہونے پر اجماع قائم ہے اور اجماع بھی ایک دلیل شرعی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء کرام سے متواتر منقول ہے کہ اللہ تعالی متکلم ہے۔ مثلاً انبیاء کرام علیہم السلام اپنی امت سے یہ فرماتے رہے کہ: امر الله بكذا ونهى عن كذا. اللہ تعالیٰ نے تمہیں فلاں کام کرنے کا حکم دیا ہے اور فلاں کام سے روک دیا ہے۔ اور یہ یقینی ہے کہ صفتِ کلام کے ثبوت کے بغیر کسی کا متکلم ہونا محال ہے اور جب اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے تو اس کے لیے صفتِ کلام کا بھی ثبوت ضروری ہے۔

معترکہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایجاد کلام کے معنی میں متکلم ہے لیکن معترکہ کا یہ ایک فاسد کلام ہے اس لیے کہ اہل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ فاعل، من قام به الفعل۔ ہے نہ کہ فعل کا ایجاد کرنے والا۔

فثبت أن لله تعالی صفات ثمانية :- شارح فرماتے ہیں کہ جب باری تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام بھی ثابت ہے تو ثابت ہو گیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفات ثبوتیہ آٹھ ہیں: علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین، کلام۔

ولما کان فی الثلاثة الأخيرة: شارح فرماتے ہیں کہ آخری تین صفات یعنی ارادہ، تکوین اور کلام میں نزاع اور

اختلافات زیادہ ہیں اور ان میں خفا بھی ہے اس لیے مصنف نے ان تینوں کے مباحث کو منفرداً دوبارہ ذکر کیا ہے اور کلام میں کچھ تفصیل کی ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وَهُوَ أَيْ اللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ ضَرْفٌ لِمَنْعِ إِثْبَاتِ الْمَشْتَقِ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامٍ مَأْخُذِ الْإِشْتِقَاقِ بِهِ، وَفِي هَذَا رَدُّ عَلَى الْمَعْتَزَلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ لَيْسَ صِفَةً لَهُ. أَزَلِيَّةٌ ضَرْفٌ لِمَنْعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى. لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ ضَرْفٌ لِمَنْعِ أَنَّهَا أَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مُشْرُوطَةٌ بِحُدُوثِ بَعْضِهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ، لِأَنَّ مَنَعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِي بَدُونِ انْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْأَوَّلِ بَدِيهِيٌّ، وَفِي هَذَا رَدُّ عَلَى الْحَنَابِلِ وَالْكَرَامِيَةِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ كَلَامَهُ تَعَالَى عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ، وَمَعَ ذَلِكَ فَهُوَ قَدِيمٌ. تَوْجِيهٌ: - اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی صفت ہے، ماخذ اشتقاق کے پائے بغیر شئی کے لیے مشتق کے ثبوت کے محال ہونے کی بدہمت کی وجہ سے اور اس میں معتزلہ پر رد ہے جو اس کی طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے اور اس کی صفت نہیں ہے (وہ صفت کلام) ازلی ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کے قیام کے امتناع کی بدہمت کی بنا پر (ذات باری تعالیٰ کی صفت کلام) حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے۔ اس کی بدہمت کی وجہ سے کہ یہ سب اعراض حادثہ ہیں ان میں بعض کا پایا جانا بعض کے ختم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اس لیے کہ بغیر پہلے حرف کے تلفظ کے ختم ہوئے دوسرے حرف کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا کلام عرض ہے آواز اور حروف کی جنس سے ہے باوجود اس کے وہ قدیم ہے۔

### تشریح

وہو اے اللہ تعالیٰ:- اس عبارت سے مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو خود اس کی صفت ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے کسی اور کے ساتھ قائم نہیں ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ مشتق کا ثبوت کسی کے لیے بغیر ماخذ اشتقاق کے ثبوت کے نہیں ہو سکتا ہے مثلاً بغیر ثبوت علم کے کوئی بھی عالم نہیں ہو سکتا۔ پہلے ثبوت علم ہو گا پھر کوئی عالم ہو گا۔ لہذا بغیر صفت کلام کے ثبوت کے ذات باری تعالیٰ متکلم ہو یہ نہیں ہو سکتا ہے تاہم اس استدلال پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ متکلم کا ماخذ اشتقاق تکلم ہے نہ کہ کلام ہاں یہ ضرور ہے کہ کلام تکلم کا اثر ہے جیسے کتابت کا اثر نقوش ہیں جس کا جواب یہ کہ کر دیا جائے گا کہ قیام تکلم قیام کلام کو مستلزم ہے یعنی جہاں تکلم ہو گا وہاں کلام ضرور ہو گا۔ لہذا ذات باری تعالیٰ کے لیے تکلم پایا جائے گا تو کلام بھی پایا جائے گا۔

وفی ہذا رد علی المعتزلة - شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے ”وہو متکلم بکلام ہو صفة له“ سے معتزلہ پر رد قائم کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ذات باری تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے مثلاً لوح محفوظ، حضرت جبریل، شجرہ موئی علیہ السلام اور ہر اس شخص کے ساتھ جو کلام باری کو پہنچتا ہے۔ اور جب کلام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہی نہیں ہے تو اس کی صفت بھی نہیں ہے۔

لیس من جنس الحروف والأصوات:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت کلام ازلی



ہے حادث نہیں ہے اس لیے کہ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے ”کیا مر غیر مر“ اور جیسے ہمارا کلام آواز اور حروف کی جنس سے ہے، ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام اس سے بے نیاز ہے آواز اور حروف کی جنس سے نہیں ہے اس لیے کہ آواز اور حروف اعراضِ حادثہ کی قبیل سے ہیں اس لیے کہ آواز اس کیفیت کا نام ہے جو ہوا کو عارض ہوتی ہے اور حروف بوقتِ تکلم ایک مخصوص آواز کا نام ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں حادث اس لیے ہیں کہ حرف ثانی کا تکلم یا تلفظ بغیر حرفِ اول کے تکلم یا تلفظ کے ختم ہوئے ممکن نہیں ہے۔ دفعتاً واحدہ جمیع حروف کا تکلم نہیں ہو سکتا ایک حرف کا تکلم جب ختم ہو جائے گا اس کے بعد ہی دوسرے حرف کا تکلم ممکن ہو سکے گا اب اس میں حدوثِ مسبوق یعنی وہ حرف جس کا تکلم بعد میں ہو گا اس کا حدوث بالکل ظاہر ہے اور سابق یعنی وہ حرف جس کا تکلم ختم ہو گیا ہے وہ اس لیے حادث ہے کہ قدم کا عدم محال ہوتا ہے اور یہاں انقضا اور عدم پایا گیا۔ لہذا وہ قدیم ہو یہ نہیں ہو سکتا ہے۔

فی ہذا رد علی الحنابلہ والکرامیہ:- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے ”لیس من جنس الحروف والأصوات“ سے حنابلہ اور کرامیہ پر رد قائم کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

حنابلہ:- حضرت امام احمد بن حنبل کے متبعین کو حنابلہ کہتے ہیں حضرت امام احمد بن حنبل سے صراحتاً یہ منقول نہیں ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام آواز اور حروف کی جنس سے ہے لیکن انھوں نے کلامِ لفظی کے قدم کا موقف اختیار کیا ہے جس کے لیے آواز اور حروف لازم ہیں اور پھر کلامِ لفظی کے قدم کا قول حنابلہ کا ہے اور کرامیہ کا قول یہ ہے کہ کلام حادث ہے لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا قیام ممکن ہے اور بعض کرامیہ نے قدم کا بھی موقف اختیار کیا ہے اس لیے شارح نے حنابلہ کے ساتھ کرامیہ کو بھی ذکر کر دیا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وهو ای الکلام صفة ای معنی قائم بالذات منافیة للسکوت الذی هو ترک التکلم مع القدرة علیہ، والآفة التي هی عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة کما فی الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة کما فی الطفولية. فإن قيل: هذا إنما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی، إذا السکوت والخرس انما ینافی التلفظ قلنا: المراد السکوت والآفة الباطنیتان بأن لا یدبر فی نفسه التکلم أو لا یقدر علی ذلک فکما أن الکلام لفظی و نفسی فکذا ضده اعنی السکوت والخرس۔

ترجمہ:- اور وہ یعنی کلام صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے سکوت کے منافی ہے۔ تکلم پر قدرت کے باوجود ترکِ تکلم کا نام سکوت ہے اور آفت کے منافی ہے اور آفت آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے یا تو پیدا کی اعتبار سے ہو جیسا کہ گونگے پن میں ہوتا ہے یا ضعف اور قوت کی حد تک نہ پہنچنے کی وجہ سے ہو جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ (کلام کا ثبوت اور آفت کے منافی ہونا) کلامِ لفظی پر صادق ہوتا ہے نہ کہ کلامِ نفسی پر اس لیے کہ سکوت اور خرس تلفظ کے منافی ہیں۔ ہم کہیں گے کہ مراد آفت اور سکوت باطنی ہیں باہر طور کہ وہ اپنے نفس میں غور و فکر نہ کر سکے یا نفس میں اس پر قدرت نہ رکھے۔ لہذا جیسے کلامِ لفظی اور نفسی ہے یہی حال ان کی ضد سکوت اور خرس کا ہے۔

## تشریح

وہو ای الکلام:- جنس اصوات و حروف سے کلام باری تعالیٰ کی نفی کے بعد اس عبارت سے مصنف یہ بتا رہے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے اور منشا یہی ثابت کرنا ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کلام کلام نفسی ہے۔  
تکلم پر قدرت کے باوجود تکلم نہ کرنا سکوت ہے تکلم اور سکوت میں عدم و ملکہ کا تقابل ہے جس میں تکلم ملکہ ہے اور سکوت عدم ملکہ ہے لہذا حجر سکوت سے متصف نہیں ہو سکتا اور آفت متکلم کے آلات کی عدم مطاوعت یعنی کام نہ کرنے کا نام ہے۔  
تکلم کے آلات میں حنجرہ (گلے کی نالی) زبان اور وہ عضلات ہیں جو ان دونوں کو حرکت دیتے ہیں۔  
تکلم کے آلات کے کام نہ کرنے کی دو وجہ ہوتی ہے ایک تو یہ کہ پیدائشی اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ آدمی تکلم کے قابل نہیں رہتا ہے جیسے کہ گونگے ہوتے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ تکلم کے آلات کی ساخت ابھی بہت کمزور ہوتی ہے اور اس حد تک ابھی نہیں پہنچے ہوتے ہیں کہ اپنا کام کر سکیں جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے۔

فان قيل: هذا انما يصدق:- اس عبارت سے ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ کلام کا سکوت اور آفت کے منافی ہونا کلام لفظی پر صادق ہوتا ہے یعنی کلام لفظی سکوت اور آفت کے منافی ہوتا ہے کیوں کہ سکوت تلفظ اور تکلم نہ کرنے کا نام ہے اسی طرح خرس بات چیت نہ کر پانے کا نام ہے اور تلفظ کرنا یا نہ کرنا یہ کلام لفظی میں ہے نہ کہ کلام نفسی میں۔  
قلنا:- شارح جواب فرماتے ہیں کہ یہاں سکوت اور آفت سے سکوت ظاہری اور آفت ظاہری نہیں مراد ہیں بلکہ سکوت اور آفت باطنی مراد ہیں۔ نفس میں غور و فکر نہ کرنا یا نفس میں فکر و تدبر کی صلاحیت کا نہ پایا جانا سکوت باطنی اور آفت باطنی ہیں جیسے کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے یوں ہی سکوت اور آفت بھی لفظی اور نفسی ہوتے ہیں سکوت ظاہری اور آفت ظاہری کلام لفظی کے منافی ہیں اور سکوت اور آفت باطنی کلام نفسی کے منافی ہیں۔

☆☆☆☆☆

✽ واللہ تعالیٰ متکلم بہا امر و ناہ و مخبر یعنی انہ صفة واحدة تتکثر بالنسبة إلى الأمر والنہی والخبر، باختلاف التعلقات کالعلم والقدرة وسائر الصفات، فان کلامہا واحدة قديمة، والتکثر والحدوث إنما هو فی التعلقات والإضافات، لما أن ذلك ألیق بکمال التوحید، ولأنہ لا دلیل علی تکثر کل منها فی نفسہا۔  
ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کلام سے متکلم، امر، ناہی اور مخبر ہے یعنی وہی صفت واحدہ تعلقات کے اختلاف کی بنا پر امر، نہی اور خبر کے اعتبار سے متکثر ہو جاتی ہے جیسے علم، قدرت اور تمام صفات ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر ایک واحد قدیم ہے تکثر اور حدوث تعلقات اور اضافات میں ہیں اور یہی کمال توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لیے کہ فی نفسہ ان میں ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

## تشریح

واللہ تعالیٰ متکلم بہا:- بعض اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ صفت کلام واحد نہیں ہے بلکہ اس میں تعدد اور تکثر ہے اور اس کے پائے جانے کی پانچ صورتیں ہیں: امر، نہی، خبر، استفہام، ندا۔  
مصنف ان پر رد قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ کلام ایک ہی صفت ہے۔ امر، نہی، استفہام وغیرہ کی طرف

نسبت کرتے ہوئے جو تکثر اور تعدد نظر آرہا ہے یہ تعلقات اور اضافات کے اختلاف کی وجہ ہے لیکن فی نفسہ وہ ایک ہی صفت ہے جیسے کہ دیگر صفات علم و قدرت، سمع اور بصر وغیرہ ہیں کہ یہ فی نفسہ واحد اور قدیم ہیں لیکن ان کے متعلقات میں اختلاف اور تعدد کی وجہ سے ان کے تعلقات میں بھی تعدد اور تکثر پایا جاتا ہے ان صفات میں فی نفسہ کوئی تعدد اور تکثر نہیں ہے تعدد اور تکثر یا حدوث ان کے تعلقات میں ہے اسی طرح کلام بھی صفت واحدہ ہے۔ لیکن مخبر عنہ سے تعلق کے اعتبار سے وہ خبر ہے اور مامور بہ سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے اور منہی عنہ سے تعلق کے اعتبار سے وہ نہی ہے تو یہاں پر کلام میں تعدد اس کے اضافی اسما کی بنا پر نظر آرہا ہے نفس الامر میں اس میں کوئی تعدد نہیں ہے جیسے کہ زید ایک شخص واحد جزئی ہے لیکن اپنے باپ مثلاً عمر کی طرف نسبت کرتے ہوئے ابن ہے اور اپنے لڑکے مثلاً خالد کی طرف نسبت کرتے ہوئے اب ہے اور اپنی بیوی ہندہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوج ہے اور اپنے غلام کی طرف نسبت کرتے ہوئے مولیٰ ہے اور اپنے مکان کی طرف نسبت کرتے ہوئے مالک ہے تو یہاں پر نفس زید میں کوئی تکثر اور تعدد نہیں ہے، تعدد اور تکثر زید میں اضافی اور اعتباری ہیں نفس الامر میں جس کا کوئی وجود نہیں ہے۔

لِما ان ذالک الیق بکمال التوحید:- صفات باری تعالیٰ کی وحدت پر اس عبارت سے بھی ایک دلیل قائم کی گئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کمال توحید اسی کا متقاضی ہے کہ ذات باری تعالیٰ سے صفات کی ہی نفی کر دی جائے کیوں کہ صفات کے ثبوت کی تقدیر پر تعدد قدما تعدد وجہا جیسے استحالات درپیش ہیں لیکن کم از کم آٹھ صفات مانے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کیوں کہ ان کے ثبوت پر نصوص وارد ہیں۔ اس لیے زیادہ مناسب یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو صفات میں تقبیل کی جائے اور ذات باری تعالیٰ کی وحدانیت کے تقاضے کے پیش نظر وہی صفات ثابت کیے جائیں جو ضروری ہیں اور غیر ضروری صفات کی نفی کر دی جائے۔

ولأنه لا دلیل علی تکثر کل منہافی نفسہا:- اس عبارت سے شارح نے صفات ثنائیہ کی وحدت پر ایک دوسری دلیل قائم کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے دلائل سے ان صفات کے تعلقات اور اضافات میں تعدد اور تکثر کو ثابت کر دیا ہے اور نفس صفات سے تعدد اور تکثر کی نفی کر دی ہے اب اگر کوئی نفس صفات میں تعدد اور تکثر کا مدعی ہے تو وہ اپنے دعویٰ کو دلیل سے ثابت کرے کیوں کہ ”البینۃ علی المدعی“ کا ضابطہ اسی کا متقاضی ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فان قيل: هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متکثر افي نفسه. قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً.  
ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی قسمیں ہیں لہذا کلام کا وجود ان اقسام کے بغیر متصور نہیں ہوگا تو کلام بھی فی نفسہ متکثر ہو جائے گا ہم کہیں گے کہ یہ ناقابل تسلیم ہے بلکہ کلام تعلقات کے وقت ان اقسام کا ایک ہوتا ہے اور یہ بعد ازل ہے لیکن ازل میں تو بالکل ہی انقسام نہیں ہے۔

تشریح

فان قيل:- اس عبارت سے ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام کلی ہے اور امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے جزئیات اور افراد ہیں اور کلی کا وجود خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں ہوتا ہے اور جب افراد میں کثرت ہوگی تو کلی میں بھی معنی تکثر پایا جائے گا۔ لہذا کلام خارج میں جب بھی پایا جائے گا تو تکثر کے ساتھ ہی پایا جائے گا۔ فلا یصح

قولکم الکلام واحد واما التکثر فی التعلقات.

قلنا: ممنوع:- شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض ناقابل تسلیم ہے ہم اسے نہیں مانتے ہیں کہ کلام کا وجود ان اقسام کے ضمن میں ہی تصور ہوگا اس لیے کہ کلام کی اس کے اقسام کی طرف نسبت کلی کی جزئیات کی طرف نسبت جیسی نہیں ہے بلکہ یہ نسبت ایسی ہے جیسے زید کی اس کے عوارض کتابت و خط کی طرف نسبت ہے کہ یہ نسبت ذات زید میں تکثر اور تعدد کی موجب نہیں ہے ممکن ہے کہ زید ان عوارض کے ساتھ پایا جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے بغیر بھی پایا جائے یہی حال کلام کا اس کے اقسام کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے کہ یہ قسمیں کلام میں تعدد اور تکثر کی موجب نہیں ہیں اقسام کے باوجود کلام کی وحدت برقرار ہے۔  
وذلك فیما لا یزال:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ کلام میں امر، نہی، خبر اور استفہام وغیرہ بعد ازل ہیں ازل میں صرف کلام ہے۔ امر، نہی، استفہام، خبر، ندا نہیں ہیں۔

متقدمین اشاعرہ اور جمہور اشاعرہ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کلام ازل میں امر، نہی، استفہام وغیرہ کی طرف منقسم ہے یا نہیں ہے۔

امام عبد اللہ بن سعید قطان اور جمیع متقدمین اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کلام ازل میں امر، نہی، خبر وغیرہ کی طرف منقسم نہیں ہے یہ انقسام بعد ازل متعلقات حادثہ سے تعلق کی بنا پر پایا جاتا ہے اور جمہور اشاعرہ اس کے قائل ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا کلام ازل میں امر، نہی وغیرہ کی شکل میں تصور ہے۔

شارح نے جو جواب پیش کیا ہے یہ متقدمین اشاعرہ کے موقف پر مبنی ہے لیکن جمہور اشاعرہ کے موقف پر جواب بھی دیا جائے گا کہ تکثر اور تعدد متعلقات کے اعتبار سے ہے نفس الامر میں تعدد اور تکثر نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه، لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة. ورد بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد.

ترجمہ:- اور بعض حضرات اس کی طرف گئے ہیں کہ کلام ازل میں خبر ہے اور ساری قسمیں اسی کی طرف راجع ہیں اس لیے کہ امر کا حاصل فعل پر ثواب اور ترک فعل پر عذاب کے مستحق ہونے کی خبر دینا ہے اور نہی میں اس کے برعکس ہے اور خبر دریافت کرنے کا حاصل طلب اطلاع کی خبر دینا ہے اور ندا کا حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور اسے بایں طور رد کر دیا گیا ہے کہ ہم ان معانی کے اختلاف کو بالبداهت جانتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

تشریح

وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر:- بعض حضرات مثلاً حضرت امام رازی کا موقف یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ صفت کلام ازل میں صرف خبر ہے اس لیے کہ کلام کی ساری قسمیں خبر ہی کی طرف راجع ہیں سب کا حاصل اور نچوڑ خبر ہے کیوں کہ امر کا مقصد یہ ہے کہ مخاطب کو اس بات کی خبر دی جائے کہ اگر تم یہ کام کرو گے تو تم ثواب کے مستحق ہو گے اور نہیں کرو گے تو عذاب کے مستحق ہو گے اور نہی کا مقصد اس کے برعکس ہے یعنی اس بات کی خبر دینا کہ اگر تم اس کام سے باز رہو گے تو ثواب کے مستحق ہو گے



اور نہیں باز آو گے تو عذاب کے مستحق ہو گے اور استخبار یعنی استفہام کا حاصل اس بات کی خبر دینا ہے کہ متکلم اپنے مخاطب سے اطلاع کا طالب ہے اور نذا کا حاصل یہ ہے کہ متکلم اپنے مخاطب کو یہ خبر دیتا ہے کہ وہ مخاطب سے جواب کا طالب ہے۔  
امام رازی وغیرہ نے کلام کی ساری قسموں کی اصل جو خبر کو قرار دیا ہے اس کی دو جہیں ہو سکتی ہیں ایک تو معتزلہ کے اس اشکال کا جواب دینا ہے کہ اگر کلام ازلی ہو تو پھر ازل میں امر، نہی، استفہام اور نذا کا کوئی مطلب ہی نہیں ہو گا اس لیے کہ ازل میں جب مخاطب ہی نہیں ہے تو ازل میں ان سب کا تحقق بے معنی ہے۔ اور دوسری وجہ ان لوگوں کی تردید کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام پانچ صفات ہیں۔

ورد بانا نعلم:- شارح اس عبارت سے اس کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ سب مختلفۃ الدلالة ہیں ہر ایک کا مدلول دوسرے کے مدلول سے مختلف ہے، مدلول میں اگر اختلاف نہ ہوتا تو یہ سب اقسام متبادل نہ ہوتے حالانکہ سب کی سب ایک دوسرے کی متبادل قسمیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خبر میں صدق اور کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ برخلاف امر و نہی وغیرہ کے کیوں یہ انشائی قسمیں ہیں جس میں صدق و کذب کا احتمال نہیں پایا جاتا اور بعض کا بعض کے ساتھ استلزام مثلاً امر اس خبر دینے کو مستلزم ہے کہ اس کا فاعل ثواب کا مستحق ہے اور یہ امر اور خبر کے درمیان اتحاد کا موجب نہیں ہے ورنہ ہر متلازمین میں اتحاد لازم آجائے گا۔ مثلاً اب اور ابن میں بھی اتحاد لازم آئے گا اور یہ ظاہر البطلان ہے۔



\* فإن قيل: الأمر والنهي بلامأمور ومنهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيخفى وجود المأمور في علم الأمر، كما إذا قدر الرجل ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود. والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنزهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان.  
ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ بغیر مامور (جسے حکم دیا جائے) اور منہی (جسے روکا جائے) کے امر اور نہی بے وقوفی اور لغو ہیں اور ازل میں ماضی کے طریقے پر خبر دینا خالص جھوٹ ہے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اس سے ضروری ہے ہم کہیں گے کہ ازل میں اگر اس کے کلام کو امر، نہی اور خبر نہ بنائیں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر ہم بنائیں تو ازل میں امر مامور بہ کی تحصیل کو مامور کے پائے جانے کے وقت میں واجب کرنے کے لیے ہے اور اس کی تحصیل کی اہلیت کے وقت میں اس کے بجالانے کے لیے ہے لہذا امر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے لیے لڑکا فرض کیا تو اسے وہ حکم دے کہ بعد وجود وہ فلاں کام کرے اور باعتبار ازل کے خبریں کسی زمانے سے متصف نہیں ہوتی ہیں کیوں کہ ذات باری تعالیٰ کے لحاظ سے ماضی ہے نہ مستقبل نہ حال ذات تعالیٰ کے زمانے سے پاک ہونے کی وجہ سے جیسے کہ اس کا علم ازلی ہے زمانے کے تغیر سے تغیر پذیر نہیں ہوتا ہے۔

### تشریح

فإن قيل: الأمر والنهي:- یہ معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر وارد ہونے والے دو اشکال ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر کلام ازلی ہو تو لازم آئے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ ازل میں بغیر مخاطب کے امر اور نہی ہو جائے اور یہ غیر معقول ہی نہیں بلکہ

جہالت اور عبث بھی ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ قرآن مقدس میں جا بجا صیغہ ماضی کے ساتھ اخبار کا ورود ہے مثلاً ”قال موسى وقلنا يا ذا القرنين“ وغیرہ اور لفظ ماضی کے صدق کے لیے ضروری ہے کہ اس کے مضمون جملہ کا وقوع قبل اخبار ہو جائے اس تقدیر پر واجب تعالیٰ کا کلام اگر ازل ہو گا تو کذب باری لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ فرقہ دیانہ کو چھوڑ کر تمام اہل مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ سے صدور کذب محال ہے اس کی مختصر آگنی وجوہات ہیں۔

- (۱) - کذب ایک قبیح شئی ہے جس سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے۔
- (۲) - کذب باری تعالیٰ انبیاء و رسل کی بعثت کے منافی ہے۔
- (۳) - کذب ایک نقص ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے۔
- (۴) - اگر ذات باری تعالیٰ سے کذب ممکن ہو تو کذب باری قدیم ہو گا لہذا اس کا صدق محال ہو گا کیوں کہ قدیم منعدم نہیں ہوتا۔

ہم نے ماقبل میں دیوبندیوں کے عقیدہ امکان کذب کی مدلل تردید کی ہے: ”فارجع الیہ۔ قلنا: ان لم نجعل کلامہ فی الازل:۔“ شارح نے اس عبارت سے پہلے اشکال کا دو جواب پیش کیا ہے۔ ایک جواب علی سبیل الانکار ہے اور دوسرا علی سبیل التسلیم ہے۔ جواب سے پہلے ہم آپ کو یاد دلادیں کہ ماقبل میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے کہ اہل سنت کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ سے متصف ہے یا نہیں؟ حضرت شیخ عبد اللہ بن سعید قطان اور آپ کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ کلام باری تعالیٰ ازل میں امر و نہی سے متصف نہیں ہے امر و نہی سے اس کا اتصاف نزول علی الانبیاء کے وقت ہوتا ہے۔ حضرت شیخ ابوالحسن اشعری اور آپ کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امر و نہی سے متصف ہے اور یہ اتصاف قدیم ہے یوں ہی اس کے تعلقات بھی قدیم ہیں۔ یہ ذہن نشین کرنے کے بعد آپ پہلے اشکال کا جواب سمجھے اشکال اول کا پہلا جواب علی سبیل الانکار حضرت شیخ عبد اللہ بن سعید قطان کے مذہب پر اس طرح دے رہے ہیں کہ ہم حق سبحانہ تعالیٰ کے کلام کا ازل میں امر و نہی سے اتصاف ہی نہیں مانتے ہیں۔ لہذا یہ اشکال سرے سے وارد ہی نہیں ہو گا کہ واجب تعالیٰ بغیر مخاطب کے امر و نای ہو جائے۔

دوسرا جواب علی سبیل التسلیم حضرت امام اشعری کے مذہب پر دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امر و نہی سے متصف ہے اب رہ گیا یہ سوال کہ اس تقدیر پر حق سبحانہ تعالیٰ کا ازل میں بغیر مخاطب کے امر و نای ہونا لازم آئے گا اور یہ جہالت اور عبث ہے ہم کہیں گے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ جہالت اور عبث اس وقت لازم آئے گا جب کہ معدوم مخاطب سے طلب فعل حالت عدم میں ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ یہاں پر ازل میں واجب تعالیٰ کے امر ہونے کا مطلب اس بات کو واجب کرنا ہے کہ مامور جب پیدا ہو گا اور موجود ہو گا تو بوقت وجود جب اس کے اندر اس فعل کے کرنے کی اہلیت ہو جائے گی تو مامور بہ کی انجام دہی اور اس کی تعمیل اس کے اوپر ضروری ہوگی۔ اسی قیاس پر ازل میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نای ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب منہی موجود ہو گا تو بوقت وجود اسے منہی عنہ سے باز آجانا ضروری ہوگا۔

ازل میں واجب تعالیٰ کے آمر اور ناهی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مامور اور منہی حالتِ عدم میں ہی مامور بہ کو انجام دیں اور منہی عنہ سے رک جائیں اس لیے کہ یہ عبث اور کھلی ہوئی جہالت ہے توجب واجب تعالیٰ کے ازل میں آمر اور ناهی کا یہ معنی نہیں ہے بلکہ معنی اول مراد ہے تو ازل میں آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے۔  
خلاصہ یہ ہے کہ خطاب لفظی میں خارج میں مخاطب کا موجود ہونا ضروری ہے لیکن خطاب نفسی میں خارج میں مخاطب کا وجود ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا وجود علمی کافی ہے۔

کما اذا قدر الرجل:۔ اس عبارت سے دوسری تقدیر پر جو جواب پیش کیا گیا ہے شارح اس کی ایک تمثیل پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی شخص نے قبل شادی اپنے لیے لڑکا فرض کیا اور اسے حکم دیا کہ وہ بعد وجوہ فلاں کام کرے اور فلاں کام نہ کرے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے، بس اس میں اس شخص کے ذہن میں بچوں کا وجود ذہنی اور علمی کافی ہے۔  
والاخبار بالنسبة إلى الأزل:۔ اس عبارت سے شارح نے دوسرے اشکال کا جواب پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا کلام وقوع فی الازمنہ سے منزہ ہے ازمنہ سے کلام باری تعالیٰ کا اتصاف بعد ازل تعلقات اور ازمنہ کے حدوث اور ان کے پائے جانے کے وقت ہے ازل میں اتصاف ازمنہ نہیں ہے۔ لہذا کذب باری تعالیٰ لازم نہیں آئے گا۔  
کما أن علمه أزلي لا يتغير:۔ معتزلہ نے اس جواب پر ایک اشکال وارد کیا ہے شارح نے اس عبارت سے اس اشکال کے دفع کی جانب اشارہ کیا ہے۔

اشکال یہ ہے کہ قدیم پر تغیر محال ہے لہذا واجب تعالیٰ کا کلام اگر ازل میں ازمنہ سے متصف نہیں ہوگا تو بعد ازل اس کا ازمنہ سے اتصاف محال ہو جائے گا کیوں کہ اتصاف کی صورت میں صفت قدیم میں تغیر لازم آجائے گا جو حدوث کا متقاضی ہے۔  
حاصل جواب یہ ہے کہ بعد ازل اتصاف کی صورت میں تغیر لازم نہیں آئے گا بلکہ صفت کے تعلقات میں حدوث اور تغیر لازم آئے گا اور یہ نفس صفت میں تغیر اور حدوث کو مستلزم نہیں ہے جیسے کہ علم واجب تعالیٰ ہے کہ وہ زمانے کے تغیر سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اشاعرہ اس کی ایک مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جیسے ایک ستون اگر کسی مقررہ جگہ پر نصب ہو اور کوئی شخص اس کے ارد گرد گھوم رہا ہو کبھی اس کے آگے کبھی اس کے پیچھے کبھی اس کے دائیں اور کبھی بائیں تو یہاں پر نفس ستون میں کوئی تغیر نہیں ہوگا، ستون تو ہر حالت میں اپنی جگہ پر بعینہ قرار ہے البتہ ستون کی مختلف جہتوں میں گھومنے کی وجہ سے زید کی ہیئت میں تغیر ضرور لازم آئے گا۔

☆☆☆☆☆

\* ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال: والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق، لنلايسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً. وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما، وقصد إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال عليه السلام: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم"، وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا ترجم هذه المسألة بمسألة خلق القرآن.

ترجمہ:- اور جب مصنف نے ازلیت کلام کی تصریح کر دی تو اس پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ قرآن بھی کبھی اس کلام نفسی قدیم پر بولا جاتا ہے جیسے کہ اس نظم پر بولا جاتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو مصنف نے کہا اور قرآن اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور قرآن کو کلام اللہ سے اس بنا پر معقب کیا ہے جو مشائخ نے ذکر کیا ہے یعنی مشائخ بولتے ہیں قرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق اور قرآن غیر مخلوق نہیں بولتے تاکہ ذہن اس کی طرف نہ چلا جائے کہ جو اصوات و حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ حنابلہ اس کی طرف جہالت اور عناد کی وجہ سے گئے ہیں اور مصنف نے غیر حادث کے مقام پر غیر مخلوق کو رکھا دونوں کے اتحاد پر تنبیہ کرنے کی غرض سے اور کلام کے حدیث کے موافق جریان کے قصد سے جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ اور سرکار نے فرمایا: ”من قال انه مخلوق فهو کافر باللہ العظیم“ اور عبارت مشہورہ کے ذریعے فریقین کے مابین محل نزاع کی تصریح کرنے کے لیے اور محل نزاع یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اسی لیے اس مسئلے کا نام مسئلہ خلق قرآن پڑ گیا۔

### تشریح

ولما صرح بأزلیة الکلام:- شارح فرماتے ہیں کہ جب مصنف نے اس کی صراحت کر دی اور یہ ثابت کر دیا کہ کلام ازلی ہے تو اب اس پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ قرآن کا اطلاق کبھی کلام نفسی قدیم پر بھی ہوتا ہے جیسے کہ اس نظم پر ہوتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے اور جو حادث ہے اور محل تنبیہ مصنف کی عبارت ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ میں لفظ غیر مخلوق ہے اس لیے کہ عدم خلق سے کلام نفسی ہی متصف ہے نہ کہ کلام لفظی۔

والقرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق:- یہ متن کی عبارت ہے مفہوم یہ ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

وعقب القرآن بکلام اللہ تعالیٰ:- شارح اس عبارت سے ایک امر کی وضاحت کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حضرت ماتن نے لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے صرف ”القرآن غیر مخلوق“ پر اکتفا کیوں نہیں کیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے یہ تعقیب اس لیے کیا ہے کہ تمام مشائخ کی عادت جاری ہے کہ جب وہ اس مسئلہ کو بیان کرتے ہیں تو اسی طرح بیان کرتے ہیں ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ اور ”القرآن غیر مخلوق“ نہیں بولتے تو مصنف نے بھی مشائخ کے طرز کلام کی اتباع کرنے کی غرض سے کلام اللہ سے قرآن کی تعقیب کر دی یعنی قرآن کے بعد لفظ کلام اللہ کا اضافہ کر دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مشائخ صرف ”القرآن غیر مخلوق“ پر اقتصار کرتے تو وہ ہم اس بات کی طرف جاتا کہ وہ قرآن جو اصوات و حروف سے مرکب ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے اور جو جزدان میں پلٹا ہوتا ہے وہ قدیم ہے کیوں کہ قرآن اسی معنی میں اہل لغت، قرا اور علمائے اصول کے نزدیک زیادہ مشہور ہے جیسے کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر اشاعرہ کے عرف میں زیادہ پایا جاتا ہے۔

كما ذهبت إليه الحنابلة جهلاً وعناداً: شارح فرماتے ہیں کہ حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں جو قرآن اصوات اور حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے اور ایسا یہ لوگ جہالت اور عناد کی بنا پر کہتے ہیں۔ جہل عدم علم کا نام ہے اور عناد علم کے باوجود حق کے انکار کا نام ہے۔



ان کی جہالت کا واضح ثبوت یہ ہے کہ یہ قرآن پاک کی جلد اور غلاف کے بھی قدیم ہونے کے قائل ہیں اور بعض حنابلہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ قرآن جس میں لکھا جاتا ہے یعنی جس کاغذ پر آیات قرآنیہ نقش ہیں وہ کاغذ بھی بعد حدوث قدیم ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ متکلمین حنابلہ پر نہایت سخت لب و لہجے میں طعن و تشنیع کرتے ہیں جب کہ حضرت امام احمد بن حنبل کی ذات گرامی ائمہ اربعہ میں شامل ہے اور آپ صاحب مذہب بھی ہیں اور نہایت ہی عظیم درجات و مراتب پر فائز ہیں اور آپ کے متبعین میں بڑے بڑے ائمہ اور مشائخ عظام بھی شامل ہیں جن میں سیدنا غوث اعظم عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ حروف تجوی قدیم ہیں، لہذا ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم ہرگز ہرگز کوئی ایسی بات نہ کہیں جس سے ان بزرگوں کی اہانت کا پہلو نکلتا ہو اور ان کی بے ادبی ہوتی ہو بلکہ ہمیں چاہیے کہ ان کے کلام کی توجیہ کی سعی اور کوشش میں کوئی دریغ نہ کریں۔ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ کلام لفظی غیر مخلوق ہے یوں ہی اکثر محدثین بھی اس کے قائل ہیں۔ اس کی ہم یہاں پر چند توجیہات ذکر کرتے ہیں۔

(۱) حضرت امام احمد بن حنبل اور محدثین کی مراد یہ ہے کہ کلام لفظی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور غیر مرتب الاجزاء جیسا کہ صاحب مواقف نے اس کو اختیار کیا ہے اور شارح نے بھی آخر بحث میں اسے ذکر کیا ہے یہ ایک پسندیدہ قول ہے اگرچہ باطل ہے لیکن ہم قائلین پر طعن و تشنیع اس لیے نہیں کر سکتے کہ وہ اہل تدقیق میں سے ہیں۔

(۲) اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لوگ اس وہم سے دور رہیں کہ کلام نفسی مخلوق ہے کیوں جب کلام لفظی غیر مخلوق ہے تو کلام نفسی میں تو مخلوقیت کا شائبہ بھی نہیں ہوگا۔

(۳) غیر مخلوق سے ان کی مراد غیر مفتری ہے۔

اور غلاف اور جلد کے قدیم ہونے کا قول بعض جاہلوں کا ہے جو خود کو حنبلی کہلاتے ہیں۔ آپ سے جزدان اور جلد کے قدیم ہونے کا قول منقول نہیں ہے۔

و أقام غیر المخلوق مقام غیر الحادث:- اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ بحث صفات میں قدم اور حدوث کے الفاظ مستعمل ہیں لیکن مصنف نے یہاں پر اس سے عدول کر کے غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ استعمال کیا ہے اس کی وجہ کیا ہے؟

شارح اس سوال کے تین جوابات پیش کرتے ہیں۔

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ بجائے غیر حادث کے غیر مخلوق کا لفظ اس لیے استعمال کیا گیا ہے تاکہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ عند المتکلمین دونوں متحد المعنی ہیں برخلاف فلاسفہ کے جو اس کے قائل ہیں کہ غیر مخلوق خاص ہے اور غیر حادث عام ہے۔ لہذا جو غیر مخلوق ہو گا وہ غیر حادث ضرور ہو گا لیکن اس کے برعکس نہیں ہے عقول عشرہ اور افلاک عند الفلاسفہ غیر حادث لیکن غیر مخلوق نہیں ہیں۔

وقصد ابی جری الکلام:- یہاں سے اس کا دوسرا جواب پیش کیا جاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسا اس لیے ہے تاکہ کلام احادیث کے مطابق ہو جائے کیوں کہ احادیث میں بھی بجائے غیر حادث کے غیر مخلوق کا لفظ مستعمل ہے، احادیث یہ ہیں:

”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ اور دوسری حدیث یہ ہے: ”من قال إنه مخلوق فهو کافر باللہ العظیم“

بعض روایات میں یہ آیا ہے ”من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقي الله تعالى يوم القيامة ووجهه إلى قفاه“ یہ تمام احادیث عند الحدیثین موضوع ہیں علامہ ابن جوزی علیہ الرحمۃ نے ان کو موضوعات میں ذکر کیا ہے۔ علامہ سخاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث جمع سند کے ساتھ باطل ہے، علامہ مجد الدین فیروز آبادی فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی حضور ﷺ سے ثابت نہیں ہے یہ صحابہ اور تابعین کے اقوال ہیں، علامہ سخاوی حضرت عمرو بن دینار سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے نوحیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو یہ کہتے ہوئے پایا کہ ”من قال القرآن مخلوق فهو كافر“ کذا فی النبراس۔ ہاں یہ سوال ضرور پیدا ہو گا کہ ثقات سے ہونے کے باوجود شارح نے مقام استدلال میں احادیث موضوعہ کو بطور سند کیوں پیش کیا ہے۔

جس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس طرح کا اعتراض وہی لوگ کر سکتے ہیں جو علم حدیث اور اس کے اسرار و رموز اور اصول و ضوابط سے ناواقف ہیں احادیث کی صحت میں صرف ائمہ اسانید پر ہی اعتماد کیا جاسکتا ہے اور حضرت شارح علامہ ائمہ اسانید میں سے نہیں ہیں۔

و تنصيصاً على محل الخلاف:- اس عبارت سے تیسرا جواب پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ فریقین کے مابین محل نزاع اسی عبارت سے مشہور ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اسی بنا پر اس مسئلے کو خلق قرآن کے نام سے جانا جاتا ہے نہ کہ حدوث قرآن کے نام سے۔

☆☆☆☆☆

\* وتحقیق الخلاف بیننا و بینہم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فتحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي. ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتتع قيام اللفظي الحادث بذا الله تعالى، فتعين النفسي القديم. ترجمہ:- ہمارے اور معتزلہ کے مابین حقیقی اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب راجع ہے کیوں کہ ہم الفاظ و حروف کے قدم کے قائل نہیں ہیں اور وہ کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی ہے کہ یہ اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء کرام سے متواتر منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس کا کوئی معنی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ کلام سے متصف ہو اور لفظی حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے لہذا نفسی قدیم کا قیام متعین ہو گیا۔

### تشریح

و تحقیق الخلاف بیننا و بینہم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ در حقیقت ہمارے اور معتزلہ کے مابین بنیادی اختلاف ذات باری تعالیٰ کے لیے کلام نفسی کے اثبات و نفی میں ہے ہم ذات باری تعالیٰ کے لیے کلام نفسی کا ثبوت مانتے ہیں اور معتزلہ ذات باری تعالیٰ سے کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں ورنہ اگر فریقین کلام نفسی کے اثبات و نفی میں ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوں تو ان کے مابین کوئی نزاع ہی نہیں رہ جائے گا کیوں کہ جب ہم یہ کہیں گے کہ قرآن غیر مخلوق ہے تو ہماری مراد قرآن سے کلام نفسی ہو گا اور جب معتزلہ کہیں گے کہ قرآن مخلوق ہے تو ان کی مراد قرآن سے کلام لفظی ہو گا یعنی ہم جس سے مخلوق ہونے کی نفی کریں گے معتزلہ اس کے لیے مخلوق ہونا ثابت نہیں مانیں گے اور معتزلہ جس کے لیے

مخلوقیت کا ثبوت مابین گے ہم اس سے مخلوقیت کی نفی نہیں کریں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہماری طرح سے معتزلہ بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کو ثابت مان لیں تو دونوں کے مابین کوئی بھی اختلاف نہیں ہوگا کیوں کہ دونوں فریق اس صورت میں قدم کے ہی قائل ہوں گے۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ محلِ نزاع ہمارے اور ان کے مابین درحقیقت ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کے اثبات و نفی میں ہے ہمارے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی ثابت ہے اور معتزلہ کلامِ نفسی کے ثبوت کے منکر ہیں۔

و دلیلنامہ امرانہ ثبت: اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے کلامِ نفسی کے ثبوت پر ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی ہے یعنی اجماع سے یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور انبیاء کرام علیہم السلام سے متواتراً منقول ہے کہ ذاتِ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم ہونے کا مطلب یہی ہے کہ وہ صفتِ کلام سے متصف ہے اس لیے کہ کسی بھی موضوع پر صفت کا حمل اس وقت تک صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ اس صفت کا ماخذ اشتقاق اس موضوع کے ساتھ نہ قائم ہو جائے۔ لہذا جب تک کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگا اسے متکلم کہنا صحیح نہیں ہوگا اور اجماع سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور انبیاء کرام علیہم السلام سے اس کا متکلم ہونا متواتراً منقول ہے۔ لہذا اثبات ہو گیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ کلام ثابت ہے اور چوں کہ لفظی حادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے لہذا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ کلامِ نفسی قدیم ہی قائم ہے اور وہی ثابت ہے۔

☆☆☆☆☆

❖ وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدود من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك، فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا، لأننا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم.

ترجمہ:- لیکن معتزلہ کا استدلال یہ ہے قرآن ان صفات سے متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدود کی علامات ہیں یعنی تالیف، تنظیم، انزال اور تنزیل سے اور قرآن کا عربی ہونا مسموع، فصیح اور معجز ہونا اور اس کے علاوہ تو اس سے حنابلہ پر حجت قائم ہوگی ہم پر نہیں کیوں کہ حدودِ نظم کے ہم بھی قائل ہیں اور گفتگو معنی قدیم میں ہے۔

تشریح

و اما استدلالهم بأن القرآن: اس عبارت سے شارح نے کلامِ نفسی قدیم کی نفی اور حدودِ قرآن پر معتزلہ کے استدلال کو ذکر کیا ہے۔

معتزلہ اپنے دعوے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق کی صفات سے متصف ہے اور حدود کی علامات پر مشتمل ہے۔ مثلاً تالیف، تنظیم، انزال، تنزیل، عربی ہونا، مسموع ہونا، فصیح ہونا، معجز ہونا اور ان کے علاوہ مثلاً ناسخ ہونا، منسوخ ہونا اور جو مخلوق کی صفات سے متصف ہوتا ہے وہ بھی مخلوق اور حادث ہوتا ہے۔

ہم ذیل میں ہر ایک کے مفہوم اور حدود کی توضیح کرتے ہیں۔

تالیف:- چند چیزوں کو اس طور پر جمع کرنا کہ وہ آپس میں باہم مرتبط ہو جائیں۔

تنظیم:- لغوی معنی موتی کو دھاگے میں پرونا، متکئین اور اصولین ادباً اور احتراماً تالیفِ قرآن پر لفظِ تنظیم کا اطلاق

کرتے ہیں۔

تالیف اور تنظیم میں سے ہر ایک کا حدوث ظاہر ہے اس لیے کہ ان میں اجزائی طرف احتیاج پایا جاتا ہے اور پھر یہ کہ یہ مرتب کے محتاج ہوتے ہیں۔

**انزال و تنزیل:** قرآن مقدس میں انزال اور تنزیل دونوں کا ورود ہے جیسے:

”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ (قدر: ۱) بے شک ہم نے اسے شب قدر میں اتارا۔ (کنز الایمان)

اور جیسے: ”وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا“ (بنی اسرائیل: ۱۰۶) اور ہم نے اسے بتدریج رہ رہ کر اتارا۔ (کنز الایمان)

صاحب کشاف نے دونوں میں فرق یہ بیان کیا ہے کہ انزال دفعتاً واحد نزول کے معنی میں ہے اور تنزیل بتدریج نزول کے معنی میں ہے۔ قرآن پاک کے لیے دونوں صحیح ہیں لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر دفعتاً واحد نازل ہوا اور آسمان دنیا سے بتدریج تینیس سال کی مدت میں حضور ﷺ پر اس کا نزول ہوا۔

ظاہر ہے کہ وہ صفت جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے اس کا نزول محال ہے اس لیے کہ نزول ایک حرکت ہے اور متحرک جسم اور اس کے اعراض حادثہ ہیں معلوم ہوا کہ انزال اور تنزیل دونوں حدوث کی علامات ہیں۔

و کو نہ عربیہ: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ (یوسف: ۲) بے شک ہم نے اسے عربی قرآن اتارا۔ (کنز الایمان)

زبان عربی کی وضع اہل عرب نے کی ہے اور وضعیت حدوث کو مستلزم ہے۔

مسموعاً: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ (الاعراف: ۲۰۳) اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو۔ (کنز الایمان)

اور مسموع صوت ہے جو ہوا کے ساتھ قائم ایک عرض ہے اور عرض مخلوق اور حادث ہے۔

فصیحاً: فصیح وہ کلام ہے جو واضح المعنی سہل اللفظ اور عمدہ ترتیب پر ہو۔

معجز: مقابلے سے عاجز کرنے والا کلام یعنی فصاحت و بلاغت کے ایسے اعلیٰ معیار پر فائز ہو کہ وہ طاقت انسانی سے

خارج ہو جائے۔

فصاحت اور اعجاز دونوں حادث ہیں فصاحت اس لیے حادث ہے کہ فصاحت کے لیے سلاست لفظ ضروری ہے اور سلاست کے لیے لفظ کا مانوسۃ الاستعمال ہونا ضروری ہے اور لفظ اور استعمال دونوں حادث ہیں اور اعجاز اس لیے حادث ہے کہ خصم کو چیلنج الفاظ قرآنیہ کو پیش کر کے ہی دیا جاسکتا ہے کہ اگر تمہیں اس کے منزل من اللہ ہونے میں شک ہے تو ان آیات و سور کا جواب پیش کرو اور آیات و سور الفاظ و حروف سے مرکب ہیں اور ترکیب حدوث کی علامت ہے۔

وانما یقوم حجة علی الحنابلة: اس عبارت سے شارح معتزلہ کے اس استدلال کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ کلام لفظی حادث ہے لہذا یہ استدلال حنابلہ کے خلاف توجہ ہو سکتا ہے کیوں کہ وہی لوگ کلام لفظی کے قدم کے قائل ہیں، ہمارے خلاف یہ حجت نہیں ہو سکتا کیوں کہ کلام لفظی کے حدوث کے قائل ہم بھی ہیں البتہ ہم کلام نفسی کے قدم کے بھی قائل ہیں لیکن اس استدلال سے کلام نفسی کا حدوث ثابت نہیں ہوتا جب کہ ہماری بحث یہاں پر کلام نفسی



میں ہے کہ وہ قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ لہذا ہمارے خلاف یہ استدلال حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

☆☆☆☆☆

﴿ والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ، على اختلاف بينهم. وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة، لا من أوجدها، وإلا يصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ﴾

ترجمہ:- اور جب معتزلہ سے ذات باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوا تو وہ لوگ اس کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ اصوات و حروف کے ان کی جگہوں میں ایجاد کے معنی میں متکلم ہے یا کتابت کی شکلوں کو لوح محفوظ میں پیدا کر دینے کے معنی میں متکلم ہے اگرچہ وہ تلفظ نہیں کرتا ہے علی اختلاف اقوالہم اور تم خوب خبر رکھتے ہو کہ متحرک وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہوتی ہے وہ نہیں ہوتا جس نے حرکت کو ایجاد کیا ہے ورنہ باری تعالیٰ کا اتصاف ان اعراض سے صحیح ہو جائے گا جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے۔

### تشریح

والمعتزلة لما لم يمكنهم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن مقدس میں جا بجا ذات باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کی صراحت اور انبیاء کرام سے اس کے متکلم ہونے کی خبر کے تواتر کی بنا پر جب معتزلہ اس کے متکلم ہونے کا انکار نہ کر سکے تو انھوں نے اس میں تاویل کرنا شروع کر دیا اور یہ کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ اصوات و حروف سے مرکب کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، بلکہ اس کے متکلم ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس نے اصوات و حروف کو ان کی جگہوں میں پیدا کیا ہے جیسے کہ مقام طور، شجرہ موسیٰ علیہ السلام، حضرت جبریل کی زبان، یا زبان رسالت ﷺ یا اس کے متکلم ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس نے کتابت کی شکلوں یا نقوش کو لوح محفوظ میں نقش کر دیا ہے۔

وان لم يقرأ:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عند المعتزلة اللہ تعالیٰ کا تکلم اصوات و حروف کے ایجاد کے معنی میں ہے اگرچہ واجب تعالیٰ اس کا تلفظ نہیں کرتا ہے اور تکلم بمعنی ایجاد کلام کی صحت پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اکثر مصنفین اپنی کتابوں میں کلام یا کسی قول کی نسبت اس کے قائل کی طرف کرتے ہیں جیسے قال الامام الرازي، هذا كلامه في المحصول جب کہ اوراق پر صرف تحریروں کے نقوش ثبت ہوتے ہیں کلام یا قول کا اس کے متکلم یا قائل کے ساتھ قیام نہیں ہوتا ہے۔

على اختلاف بينهم:- اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حضرت جبریل امین کے ذریعہ ذات واجب تعالیٰ سے قرآن اخذ کرنے اور حاصل کرنے کی کیفیت میں معتزلہ کے مابین اختلاف ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ ایک صوت پیدا کرتا اور حضرت جبریل علیہ السلام اسے سن لیتے پھر بشکل وحی اسے لے کر انبیاء کی بارگاہ میں اترتے اور بعض کا خیال یہ ہے کہ حضرت جبریل امین لوح محفوظ پر لکھے ہوئے ان نقوش کو دیکھ لیتے جو کلام باری تعالیٰ پر دلالت کرتے ہیں پھر اسے لے کر انبیاء کرام کی بارگاہ میں حاضر ہوتے۔  
و أنت خبير بان المتحرك:- اس عبارت سے شارح معتزلہ کے اس موقف کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ

تم خوب اچھی سے واقف ہو کہ متحرک اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت قائم ہوتی ہے اسے نہیں کہتے جس نے جسم میں حرکت پیدا کی ہے اسود وہ کپڑا ہے جس کے ساتھ سواد قائم ہے صباغ اسود نہیں ہے جس نے کالے رنگ کو کپڑے میں بھرا ہے ورنہ اگر اتصاف ایجاد شئی کے معنی میں ہو تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ ان تمام اعراض سے متصف ہو جائے جن کی اس نے تخلیق کی ہے۔ لہذا اب وہ اسود ہو جائے گا اس لیے کہ سواد کی اس نے ایجاد کی ہے یہ بھی لازم آئے گا کہ وہ بیاض ہو جائے اس لیے کہ اس نے بیاض کو پیدا کیا ہے۔ علی هذا القیاس، تعالیٰ عن ذلك علواً کبیراً۔

☆☆☆☆☆

❖ ومن اقویٰ شبه المعتزلة انکم متفقون علی أن القرآن اسم لما نقل الینابین دفنی المصاحف تواتراً، وهذا يستلزم کونه مکتوباً فی المصاحف مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، وکل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة. فأشار إلى الجواب بقوله: وهو أي القرآن الذي هو کلام الله تعالیٰ مکتوب فی مصاحفنا أي بأشکال الكتابة وصور الحروف الدالة علیه محفوظ فی قلوبنا أي بالألفاظ المخيلة مقروءاً بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموعاً بآذاننا بتلك أيضاً غیر حال فیها أي مع ذلك ليس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب ولا فی الألسنة ولا فی الآذان، بل هو معنی قديم قائم بذات الله، یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیه، ویحفظ بالنظم المخيل ویکتب بنقوش وأشکال موضوعة للحروف الدالة علیه، كما یقال: النار جوهر مضمی محرق یدکر باللفظ ویکتب بالقلم، ولا یلزم منه کون حقيقة النار صوتاً وحرفاً.

ترجمہ:- اور معتزلہ کے شبہات میں سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ تم اس پر متفق ہو کہ قرآن اس کا نام ہے جو ہماری طرف مصاحف کی دو دقتیوں کے بیچ متواتراً منقول ہے اور یہ مصاحف میں قرآن کے لکھے ہونے زبان سے پڑھے ہونے اور کان سے سنے ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب بالبداهت حدوث کی علامات ہیں تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا، اور وہ یعنی وہ قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ”مصاحف میں لکھا ہوا ہے“ یعنی کتابت کی شکلیں اور حروف کی صورتیں جو کلام اللہ پر دال ہیں، ”ہمارے دلوں میں محفوظ ہے“ یعنی الفاظ مخیلہ کے ذریعہ ”ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے“ یعنی ان حروف کے ذریعہ جو ملفوظ اور مسموع ہوتے ہیں، ہمارے کانوں سے انہیں حروف ملفوظ کے ذریعہ سنا جاتا ہے ان میں حال نہیں ہے یعنی ان سب کے باوجود وہ مصاحف میں حلول نہیں کیے ہوئے اور نہ ہی دلوں، زبانوں اور کانوں میں ہی حال ہے بلکہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے وہ اس نظم کے ذریعہ متلفظ اور مسموع ہوتا ہے جو اس پر دال ہے اور نظم مخیلہ کے ذریعہ وہ یاد کیا جاتا ہے اور ان نقوش اور الفاظ کے ذریعہ وہ لکھا جاتا ہے جو ان حروف کے لیے موضوع ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ آگ وہ جوہر ہے جو روشن اور جلانے والی ہے یہ لفظ سے یاد کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت صوت اور حرف ہو جائے۔

### تشریح

ومن اقویٰ شبه المعتزلة:- حدوث قرآن کو ثابت کرنے کے لیے معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر جو شبہات وارد کیے جاتے ہیں ان میں سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ اشاعرہ اس پر متفق ہیں کہ قرآن نام اسی کا ہے جو ہماری طرف مصاحف

کی دو دقتیوں کے درمیان مسلسل منقول ہوتا چلا آرہا ہے قرآن کی یہ تعریف اس بات کو مستلزم ہے کہ قرآن مصاحف میں لکھا ہو، زبان سے اسے پڑھا جائے اور کان سے سنا جائے کیوں کہ نقل لکھنے، پڑھنے اور سننے کو مستلزم ہے اور لکھنا، پڑھنا اور سننا حدوث کی علامات ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے۔

وہو ای القرآن الذی ہو کلام اللہ تعالیٰ:- اس عبارت سے مصنف نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہ ہمیں تسلیم ہے کہ قرآن کتابت کی شکلوں اور کلام نفسی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں کے ذریعہ مصاحف میں مکتوب ہے اور حروف ملفوظہ مسموعہ کے ذریعہ وہ ہماری زبانوں سے پڑھا بھی جاتا ہے اور حروف ملفوظہ سے وہ ہمارے کانوں سے سنا بھی جاتا ہے ان سب کے باوجود قرآن نہ تو مصاحف میں حلول کیے ہوئے ہے اور نہ ہی دلوں، زبانوں اور کانوں میں ہی وہ حلول کیے ہوئے ہے بلکہ قرآن ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس نظم سے جو قرآن یعنی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے قرآن کا تلفظ بھی ہوتا ہے اور سنا بھی جاتا ہے اور اس نظم مخیلہ سے جو قرآن یعنی کلام نفسی پر دل ہے وہ یاد بھی کیا جاتا ہے اور ان نقوش اور اشکال سے جو ان حروف کے لیے موضوع ہیں جو معنی قدیم یعنی کلام نفسی پر دل ہیں لکھا بھی جاتا ہے لیکن ان سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کلام نفسی جو قرآن سے عبارت ہے اور جو ذات باری تعالیٰ کی صفت قدیم اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کی حقیقت صوت، لفظ، قرأت، صورت اور شکل ہو جائے جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایک ایسا جوہر ہے جو روشن اور جلانے والا ہے اسے لفظ سے ذکر کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے لکھنے اور ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آگ کی حقیقت صوت یا حرف ہو جائے۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ مکتوب، محفوظ، مسموع اور مقروء حروف منظومہ اور کلام لفظی کے اوصاف ہیں، کلام نفسی جو حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اس کے اوصاف نہیں ہیں، اس پر ان اوصاف کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وتحقیقه أن للشيء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في العبارة، ووجوداً في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم التقديم كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كما في قولنا: حفظت القرآن، أو يراد به الأشكال المنقوشة كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن.

ترجمہ:- اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود خارج میں اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے اور ایک وجود لفظ اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس وجود پر دلالت کرتی ہے جو ذہن میں ہے اور وجود ذہنی اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو خارج میں ہے تو بلحاظ اس کے کہ قرآن ان امور سے موصوف ہے جو قدیم کے لوازم ہیں جیسے کہ ہمارے قول: القرآن غیر مخلوق اس سے مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور باعتبار اس کے کہ قرآن ان امور سے موصوف ہے جو مخلوق اور محدثات کے لوازم سے ہیں اس سے مراد وہ الفاظ ہیں جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسے کہ ہمارا قول ”قرأت نصف القرآن“ میں ہے یا اس سے مراد وہ الفاظ ہیں جو خیال میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول:



”حفظت القرآن“ میں ہے یا اس سے وہ شکلیں مراد ہوتی ہیں جو نقش کی ہوئی ہیں جیسا کہ ہمارے قول: ”یحرم للمحدث مس القرآن“ میں ہے۔

### تشریح

ونحقیقہ ان للشیء وجوداً فی الأعیان۔ اس عبارت سے شارح نے مذکورہ جواب کی مزید تحقیق اور وضاحت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ شئی کے مختلف وجودات اور مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں ان حیثیت مختلفہ کے اعتبار سے شئی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں شئی کا ایک وجود نفس الامری اور واقعی ہوتا ہے جسے وجود خارجی سے تعبیر کیا جاتا ہے یہ کسی اعتبار معتبر اور لحاظ لفظی پر موقوف نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی کے تابع ہوتا ہے اور شئی کا ایک وجود ذہنی میں ہوتا ہے جب ہماری قوت دراکہ شئی کے وجود نفس الامری کا ادراک کرتی ہے اور وہ شئی ذہن میں متصور ہوتی ہے تو اس کا وجود ذہنی میں بھی ہو جاتا ہے جسے وجود ذہنی کہتے ہیں اور شئی کا ایک وجود اس لفظ کی صورت میں ہوتا ہے جو ہمارے منہ سے نکلتا ہے جسے وجود لفظی کہتے ہیں اور شئی کا ایک وجود کتابت یعنی اس نقش کی شکل میں ہوتا ہے جو کاغذ پر منقوش ہوتا ہے۔ اب یہاں پر شئی کے چار وجودات ہوئے۔ (۱) وجود نفس الامری۔ (۲) وجود ذہنی۔ (۳) وجود لفظی۔ (۴) وجود کتابی جن میں اولین شئی کے وجود حقیقی ہوتے ہیں اور آخرین وجود مجازی ہوتے ہیں ان میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول فقط مدلول ہوتا ہے اور رابع فقط دال ہوتا ہے ثانی اور ثالث من وجہ دال اور من وجہ مدلول ہوتے ہیں رابع ثالث پر اور ثالث ثانی پر اور ثانی اول پر دال ہوتا ہے یعنی شئی کا وہ وجود جو کتابت میں ہے اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو لفظ میں ہے اور وہ وجود جو لفظ میں ہے اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو ذہن میں ہے اور وہ وجود جو ذہن میں ہے اس وجود پر دلالت کرتا ہے جو نفس الامر اور واقع یعنی خارج میں ہے اسی قیاس پر قرآن کے بھی وجودات اور حیثیتیں ہیں قرآن کا ایک وجود نفس الامری اور واقعی ہے۔ ایک اس کا وجود ذہنی ہے ایک وجود اس کا لفظ میں ہے اور ایک وجود کتابت میں ہے تو جب قرآن کو اس حیثیت سے میٹھ کیا جائے کہ وہ قدیم کے لوازم سے متصف ہے جیسے کہ ”القرآن غیر مخلوق“ تو اس وقت قرآن سے مراد اس کا وجود نفس الامری اور واقعی ہوگا جسے کلام نفسی کہتے ہیں جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے اور جب قرآن کو اس حیثیت سے میٹھ کیا جائے گا کہ وہ مخلوق اور محدثات کے لوازم سے متصف ہے تو اس وقت قرآن سے دیگر وجودات مراد ہوں گے مثلاً جب کہا جائے گا: ”قرأت نصف القرآن“ تو اس سے مراد وہ الفاظ ہوں گے جو متلفظ اور مسومع ہوتے ہیں اور جب یہ کہا جائے گا: ”حفظت القرآن“ تو اس سے قرآن کے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو قوت خیال میں پائے جاتے ہیں اور جب یہ کہا جائے گا: ”یحرم للمحدث مس القرآن“ تو اس سے مراد وہ اشکال و نقوش ہوں گے جو کاغذ پر منقش اور مرسوم ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ لکھنا، پڑھنا، ذہن نشین کرنا، بلاشبہ یہ سب حدوث کی علامات ہیں لیکن ان سے کلام لفظی متصف ہوتا ہے کلام نفسی قدیم متصف نہیں ہوتا ہے کلام نفسی قدیم مدلول ہے اور کلام لفظی حادث دال ہے اور دال کا حدوث مدلول کے حدوث کو مستلزم نہیں ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

❖ ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا للمجرد



المعنى. واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الأشعرى الى انه يجوز ان يسمعه ومنعه الأستاذ ابو إسحاق الإسفرائنى، وهو اختيار الشيخ أبى منصور الماترىدى، فمعنى قوله تعالى: "حتى يسمع كلام الله" ما يدل عليه، كما يقال: سمعت علم فلان، فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم.

ترجمہ:- اور جب احکام شرعیہ کی دلیل لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر سے کی ہے اور قرآن نظم و معنی کے مجموعے کو قرار دیا ہے یعنی نظم کو اس حیثیت سے کہ وہ معنی پر دلالت کرے نہ کہ صرف معنی کو لیکن وہ کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے امام اشعری اس کی طرف گئے ہیں کہ اس کا سننا ممکن ہے اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنى نے اس سے انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ موقف ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے قول: "حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ" سے وہ مراد ہے جو کلام اللہ پر دال ہے جیسے بولا جاتا ہے: "سمعت علم فلان" موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی ہے جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتی ہے لیکن انھوں نے کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر سماعت کی ہے اس لیے وہ کلمہ کے نام سے خاص کیے گئے۔

### تشریح

ما قبل میں معتزلہ کے اعتراض کا جو جواب پیش کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کلام نفسی پر قرآن کا اطلاق حقیقت ہے اور الفاظ و نقوش یعنی کلام لفظی پر قرآن کا اطلاق مجاز ہے اب اس پر یہ اشکال وارد ہو گا کہ اگر ایسا ہے تو لازم آئے گا کہ ائمہ اصول نے المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر سے قرآن کی جو تعریف کی ہے وہ صحیح نہ ہو اس لیے کہ یہ تعریف قرآن کے کلام لفظی ہونے پر دلالت کرتی ہے جب کہ آپ کے قول کے مطابق کلام لفظی حقیقت میں قرآن نہیں ہے، حقیقت میں قرآن کلام نفسی ہے۔ لہذا ائمہ اصول نے جو قرآن کی تعریف کی ہے وہ حقیقی قرآن کی تعریف نہیں ہوئی مجازی قرآن کی تعریف ہوئی۔

ولما كان دليل الأحكام الشرعية: - اس عبارت سے شارح اس اشکال کا جواب پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ اصول فقہ کا مقصود اصلی احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت، مذہب وغیرہ پر استدلال کرنا ہے اور احکام شرعیہ پر استدلال الفاظ ہی سے ممکن ہے معنی قدیم کے چیز خفا میں ہونے کی وجہ سے اس سے استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لیے انھوں نے کلام لفظی کی تعریف پر اقتصار کرتے ہوئے قرآن کی یہ تعریف کی کہ قرآن اس نظم کا نام ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور متواتر منقول ہے۔ وجعلوه اسماً للنظم والمعنى:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ائمہ اصول اپنے مقصود کے پیش نظر قرآن کی تعریف ایسے انداز سے کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قرآن فقط الفاظ و نقوش کا نام ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ قرآن کا اطلاق نظم و معنی کے مجموعہ پر کرتے ہیں فقط الفاظ کا یا فقط معانی کا نام قرآن نہیں رکھتے جیسا کہ صاحب توضیح فرماتے ہیں: "مشائخنا قالوا أن القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى."

لا لمجرد المعنى:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اصولیین حضرات کے نزدیک قرآن فقط معنی کا نام نہیں ہے یا فقط لفظ کا نام نہیں ہے بلکہ نظم اور معنی دونوں کا نام قرآن ہے۔

در حقیقت مشائخ کے اس کلام سے مقصود کہ قرآن نظم و معنی کے مجموعہ کا نام ہے اس وہم کا ازالہ کرنا ہے جو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے پیدا ہوا ہے جو زبان فارسی میں جوازِ قرأت سے متعلق ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہو کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت امام اعظم فارسی زبان میں قرأت کو نماز میں جائز قرار نہ دیتے۔ بعض لوگوں نے امام اعظم کے اس قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ زبان فارسی فصاحت و بلاغت میں زبان عربی کے قریب ہے لہذا نظم عربی فارسی میں قرأت کے وقت تقدیراً موجود ہے۔

اس کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے صاحبین کے قول عدم جوازِ قرأت بالفارسی کی طرف رجوع کر لیا ہے جیسا کہ ہدایہ اور فتح القدیر میں اس کی صراحت کی گئی ہے۔ واما الکلام القدیم:- اس عبارت سے شارح نے یہ بحث پیش کی ہے کہ کلام نفسی قدیم جو ذات باری تعالیٰ کی صفت اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا سننا ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے اس سلسلے میں دو قول پیش کیے ہیں ایک جوازِ سماع اور دوسرا عدم جوازِ سماع کا۔

حضرت شیخ ابوالحسن اشعری کا موقف یہ ہے کہ خرقِ عادت کے طور پر اس کی سماعت ممکن ہے گو کہ وہ آواز کی قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ دنیاوی عادت کے برخلاف بروز قیامت ذات باری تعالیٰ کی رویت ممکن ہے گو کہ وہ شکل و مکان اور جہت وغیرہ سے مبرا ہے جو کہ رویت کی شرائط میں سے ہیں امام اشعری یہ فرماتے ہیں کہ سماع حاسہ یا نفس میں ذات باری تعالیٰ کے خلق سے ہوتا ہے۔ لہذا ذات باری تعالیٰ کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ سماع کا خلق کر دے خواہ مسموع اصوات کی قبیل سے ہو یا نہ ہو اس تقدیر پر وصف مسموعیت کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث دونوں میں مشترک ہو گا۔ لہذا یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کلام جو سماع سے موصوف ہے اس سے مراد کلام نفسی ہو جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کلام حق سبحانہ تعالیٰ کو سنا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد کلام لفظی ہو جیسے کہ ہمارا یہ قول ”سمعت القراءة“

اور حضرت الاستاذ امام الکبیر ابواسحاق اسفرائینی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم کا سننا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ مسموع کا بالبداهت صوت ہونا ضروری ہے اور کلام نفسی صوت کی قبیل سے نہیں ہے اس تقدیر پر کلام مسموع سے مراد وہ کلام ہے جو فقط لفظی ہے اور کلام نفسی پر دال ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی کا بھی یہی موقف ہے کہ کلام نفسی قدیم غیر مسموع ہے اس کی سماعت ممکن نہیں ہے۔

فمعنی قوله تعالیٰ حتی یسمع کلام الله:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی جن آیات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام باری تعالیٰ کی سماعت ہو سکتی ہے، مثلاً قرآن پاک کی یہ آیت:

”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِدْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ“ (التوبہ: ۶)

اور اے محبوب اگر کوئی مشرک تم سے پناہ مانگے تو

اسے پناہ دو کہ وہ اللہ کا کلام سنے۔ (کنز الایمان)

اس آیت میں کلام اللہ کی سماعت سے مراد اس کلام لفظی کی سماعت ہے جو کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے جیسے بولا جاتا ہے: ”سمعت علم فلان“ میں نے فلاں کے علم کو سنا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ میں نے فلاں سے ایسے الفاظ اور ایسی باتیں

نہیں جو اس کی جلالت علمی پر دال ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ میں نے حقیقی طور پر علم کو سنا کیوں کہ علم ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور غیر مسموع ہے لہذا آیت میں کلام لفظی ہونا متعین ہے۔

فموسیٰ علیہ السلام سمع صوتاً:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام نفسی کو نہیں سنا تھا بلکہ اس آواز کو سنا تھا جو کلام نفسی پر دال تھی، اب اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرح سے ہم میں سے ہر شخص اس آواز کو ہی سنتا ہے جو کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے اس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ہی کوئی تخصیص نہیں ہے تو آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کلیم اللہ کہا جاتا ہے کسی اور پر کلیم اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا شارح اس کا یہ جواب پیش کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس آواز کو بغیر فرشتے اور کتاب یعنی نقوش مرسومہ کے واسطے کے سنی تھی اس لیے انھیں کلیم اللہ کہا جاتا ہے اور ہم لوگ کتاب کے واسطے سے سنتے ہیں اس لیے ہمیں کلیم سے موسوم نہیں کیا جاتا ہے، یہ جواب حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی کا ہے حضرت شیخ ابواسحاق اسفرائینی یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس آواز کو ہر جہت سے جمع بدن سے سنی تھی صرف حاسہ سماع سے نہیں اس لیے انھیں کلیم کہتے ہیں۔

حضرت امام غزالی حضرت شیخ ابوالحسن اشعری کی تبعیت میں فرماتے ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کلام نفسی کو بغیر صوت و حرف کے سنا تھا اس میں کوئی استبعاد اس لیے نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اس پر قادر ہے جیسے کہ چوئیاں ہیں جن سے جمع افعال کا صدور صرف قوت شامہ سے ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆

\* فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً أفي النظم المؤلف يصح نفيه عنه، بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه. وأيضاً: المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة. قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتحدى إلا في كلام الله تعالى۔

ترجمہ:- اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ معنی قدیم میں اگر کلام اللہ تعالیٰ کا استعمال حقیقت اور نظم مرتب میں مجازاً ہو تو نظم مرتب سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوگی یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ نظم جو نازل کی گئی ہے اور حد اعجاز پر فائز ہے آیتوں اور سورتوں سے جس کی تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے برخلاف ہے۔ لہذا اعجز اور جس کے مقابلے کی دعوت دی گئی ہے وہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس کے یقینی ہونے کے ساتھ کہ مقابلے اور معارضے کا تصور اس نظم مرتب میں ہی متصور ہے جس کی سورتوں کی طرف تفصیل کی گئی ہے کیوں کہ صفت قدیمہ سے معارضے کا کوئی مطلب نہیں ہے ہم کہیں گے کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کلام نفسی قدیم میں ایک مشترک اسم ہے اور اضافت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اس لفظی حادث کے درمیان مشترک ہے جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور اضافت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوقات کی تألیفات میں سے نہیں ہے لہذا نفی قطعی صحیح نہیں ہوگی اور اعجاز اور تحدی اللہ تعالیٰ ہی کے کلام میں ہوگی۔



## تشریح

ہاں قبل: لو کان کلام اللہ تعالیٰ:- اس عبارت سے ایک اشکال پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر سے پہلے یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ما قبل میں قول مصنف ”لیس من جنس الحروف والاصوات“ اور قول شارح ”معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یلفظ و یسمع بالنظم الدال علیہ“ اور ”حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَمَ اللّٰہِ مَا یَذِلُّ عَلَیْہِ“ یہ سارے اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ کلامِ نفی پر کلام اللہ کا اطلاق حقیقت ہے اور کلامِ لفظی پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے چوں کہ کلامِ لفظی کلام اللہ پر دلالت کرتا ہے اس لیے تسمیۃ الدال باسم المدلول کی قبیل سے کلامِ لفظی کو بھی کلام اللہ کہا جاتا ہے، اس تقدیر پر اب اعتراض یہ وارد ہو گا کہ اگر نظم مرتب مسوع اور مقروء پر کلام اللہ تعالیٰ کا اطلاق بطور مجاز ہے تو لازم آئے گا کہ اس نظم مرتب سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہو جائے یعنی یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ نظم جس کا نزول حضور ﷺ پر ہوا ہے اور جو حد اعجاز پر فائز ہے اور اہل عرب کو جس سے چیلنج کیا گیا ہے اور جس میں آیات و سور سے تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ کا کلام نہیں ہے اس لیے کہ یہ ضابطہ مسلم ہے کہ اگر کسی لفظ کا معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ اصلی کا غیر ہو تو اس معنی مستعمل فیہ سے لفظ کے حقیقی معنی کی نفی صحیح ہوتی ہے مثلاً اگر لفظ اسد کا استعمال رجل شجاع کے معنی میں کیا جائے تو رجل شجاع سے اسدیت کی نفی صحیح ہوگی یعنی یہ کہنا صحیح ہو گا کہ رجل شجاع اسد نہیں ہے۔ لہذا اگر کلامِ لفظی پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے تو یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے جب کہ اجماع اس کے برخلاف ہے، بلکہ جو شخص اس کا اعتقاد رکھتا ہے کہ وہ اللہ کا کلام نہیں ہے انسانی مخترعات میں سے ہے وہ کافر ہے۔ نیز بلغائے عرب کو جس کلام سے چیلنج کیا گیا ہے وہ یقینی طور پر اللہ کا کلام ہے اور معارضے اور مقابلے کی دعوت کا تصور صرف اسی نظم میں متصور ہے جس کی سورتوں کی طرف تفصیل کی گئی ہے اور جو مسوع اور مقروء ہے کیوں کہ کلامِ نفی جو صفت قدیمہ ہے اس کی انھیں معرفت ہی نہیں ہے بلکہ صفت قدیمہ کے مثل لانا ان کی وسعت ہی میں نہیں ہے تو جو چیز ممکن ہی نہیں ہے اس میں انھیں دعوت مناظرہ اور معارضہ کیسے دی جاسکتی ہے۔ لہذا اثبات ہوا کہ متحدی بہ کلامِ لفظی ہی ہے۔

معلوم ہوا کہ وہ کلام جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں اور جو دو وقتوں کے بیچ ہم تک متواتر منقول ہے مسوع اور مقروء ہے وہ حقیقت میں اللہ کا کلام ہے نہ کہ بطور مجاز۔

قلنا: التحقیق ان کلام اللہ تعالیٰ:- شارح اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جو اب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ معنی ہر ایک میں اشتراک لفظی کے طور پر کلام اللہ کا اطلاق حقیقت ہے کسی پر مجاز نہیں ہے ہاں شارح کلامِ لفظی پر کلام اللہ کے اطلاق کا نام مجاز رکھتے ہیں کیوں کہ یہ علاقہ دلالت کے پائے جانے کی بنا پر مجاز کے مشابہ ہے۔

شارح جواباً فرماتے ہیں کہ تحقیق یہی ہے کہ اسم کلام اللہ کلامِ نفی قدیم اور کلامِ لفظی حادث دونوں میں مشترک ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کلام اللہ کے اصلی اور حقیقی معنی ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ کلامِ نفی اللہ کا کلام ہے تو کلام کی ذات واجب تعالیٰ کی طرف جو اضافت ہوگی اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور جب یہ کہا جائے گا کہ کلامِ لفظی جو آیات و سور سے مرکب ہے وہ اللہ کا کلام ہے تو اس صورت میں کلام کی ذات واجب تعالیٰ کی طرف اضافت کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ یعنی ایجاد صوت سے یا لوح محفوظ میں ایجاد نقوش سے یا قلب رسول میں حروف کے ادسا کے معنی میں وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات کا اس میں دخل نہیں ہے۔ لہذا واجب کلام اللہ



دونوں معنی میں مشترک ہے تو کسی سے بھی کلام اللہ تعالیٰ کی نفی صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ لفظ مشترک کا ہر معنی معنی موضوع لہٰذا اصلی ہوتا ہے اور ہر معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہوتا ہے اور حقیقت سے حقیقت کی نفی صحیح نہیں ہوتی ہاں مجاز سے حقیقت کی نفی ضرور صحیح ہوتی ہے اسی طرح تحدی اور معارضہ بھی اللہ تعالیٰ کے ہی کلام میں ہوگا بایں معنی کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام بغیر واسطے کے ہے۔ برخلاف ہمارے کلام کے کہ یہ بھی اللہ کے خلق سے ہے لیکن اس میں ہمارے کسب کا دخل ہے اس لیے اسے کلام اللہ نہیں کہا جائے گا۔

☆☆☆☆☆

﴿وما وقع في عبارة بعض المشائخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضع لفظه إنما هو باعتبار دلالة على المعنى، فلانزاع لهم في الوضع والتسمية.﴾

ترجمہ:- اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ واقع ہے کہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم میں) مجاز ہے اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ کلام اللہ نظم مرکب کے لیے موضوع نہیں ہے بلکہ اس کا یہ معنی ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں اور بالذات اس معنی کا اسم ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کو کلام سے موسوم کرنا اور کلام اللہ کی لفظ کے لیے وضع لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ لہٰذا وضع اور تسمیہ میں مشائخ میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

### تشریح

﴿وما وقع في عبارة بعض المشائخ:- اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب پیش کیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں مشترک ہے اور دونوں میں اس کا استعمال حقیقت ہے جب کہ بعض مشائخ کی عبارتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی پر مجاز ہے۔ لہٰذا آپ کا یہ قول بعض مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے۔﴾

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ مجاز اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں میں مستعمل ہوتا ہے ایک تو یہ ہے کہ لفظ کا معنی مستعمل فی معنی موضوع اصلی کا غیر ہو اور اصلی معنی کے عدم مراد پر کوئی قرینہ بھی قائم ہے جیسے عندی اسد شاکی السلاح اور مجاز کا دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ کسی دوسری شے کے واسطے سے کسی معنی کے لیے موضوع ہو مشائخ کے کلام میں مجاز سے بھی معنی ثانی مراد ہے معنی اول مراد نہیں ہے۔

یعنی مشائخ نے جو یہ کہا ہے کہ کلام اللہ کا اطلاق نظم کلام پر بطور مجاز ہے اس سے مشائخ کی مراد یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ نظم مرکب کے لیے موضوع ہی نہیں ہے بلکہ مشائخ کی مراد اس سے یہ ہے کہ اولاً کلام اللہ کی وضع کلام نفسی کے لیے ہوئی ہے پھر ثانیاً اس کی وضع کلام لفظی کے لیے اس بنا پر ہوئی ہے کہ وہ کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا عند المشائخ لفظ کلام اللہ دونوں کے لیے موضوع ہوا اور دونوں اس کے معنی موضوع لہٰذا اصلی ہوئے۔ لہٰذا دونوں معنی میں اس کا استعمال حقیقت کہلائے گا البتہ معنی ثانی کا معنی اول کے ساتھ دلالت کی شکل میں ایک رشتہ اور تعلق پایا جاتا ہے اس بنا پر معنی ثانی مجاز کے مشابہ ہو گیا ہے اس وجہ سے مشائخ نے یہ کہہ دیا کہ معنی ثانی میں کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے۔ لہٰذا مشائخ کے مابین لفظ کلام اللہ کے نظم کلام کے لیے موضوع ہونے نہ ہونے میں کوئی نزاع اور اختلاف نہیں ہے۔

\* وذهب بعض المحققين إلى أن المعنى في قول مشائخنا: "كلام الله تعالى معنى قديم" ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كصفات الصفات. ومرادهم أن القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما، وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من "بسم الله" إلا بعد التلفظ بالباء، بل معنى أن اللفظ القائم بنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الأجزاء، وتقدم البعض على البعض، والترتيب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة، وهذا هو معنى قولهم: المقروء قديم والقراءة حادثة، وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه، حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة، هذا حاصل كلامه.

ترجمہ:- اور بعض محققین اس کی طرف گئے ہیں کہ ہمارے مشائخ کے قول "کلام اللہ تعالیٰ معنی قديم" میں معنی لفظ کے مقابل میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول اور مفہوم مراد ہو بلکہ وہ عین کے مقابل میں ہے اور مراد یہ کہ وہ بذاتہ قائم نہ ہو دیگر صفات کی طرح سے اور ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن لفظ و معنی دونوں کا اسم ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قديم ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مرکب، مرتب الاجزاء کا قديم ہونا کیونکہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ اس کی "با" کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسے کہ وہ لفظ جو نفس حافظ کے ساتھ قائم ہے غیر مرتب الاجزاء ہے اور بعض کا بعض پر تقدم اور ترتب تلفظ اور قرأت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ مقروء قديم ہے اور قرأت حادث ہے لیکن وہ کلام جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو سنا ہے اس نے غیر مرتب الاجزاء ہی سنا ہے اس کے آلہ کی طرف عدم احتیاج کی بنا پر یہی ان کے کلام کا حاصل ہے۔

### تشریح

بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جیسے کلام نفسی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اسی طرح نظم کلام بھی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

یہ موقف اگر ثابت ہو جائے تو بہت سارے اشکالات خود بخود رفع ہو جائیں گے شارح اولاً بعض اشاعرہ کے اس موقف کو ذکر کرتے ہیں پھر ثانیاً اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں۔

وذهب بعض المحققين:- بعض اشاعرہ مثلاً علامہ عضد الدین صاحب مواقف کا قول یہ ہے کہ معنی کبھی لفظ کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور کبھی عین کے مقابلے میں جب لفظ کے مقابلے میں بولا جائے تو اس سے مراد لفظ کا مفہوم اور مدلول ہوتا ہے یعنی جس پر لفظ دلالت کرتا ہے اس تقدیر پر معنی اور ہوگا لفظ اور ہوگا اور معنی جب عین کے مقابلے میں بولا جائے تو اس سے مراد وہ ہوتا ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو کیوں عین جو ہر قائم بذاتہ کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ جو اس کا مقابل ہوگا اس میں قیام بذاتہ کا مفہوم معتبر نہیں ہوگا اس تقدیر پر معنی کا یہ مفہوم نظم و معنی دونوں کو شامل ہوگا۔

مشائخ یعنی متقدمین اشاعرہ کا جو یہ قول ہے: ”کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم“ اس میں معنی لفظ کے مقابلے میں نہیں بولا گیا ہے بلکہ عین کے مقابلے میں بولا گیا ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کلام اللہ ایک ایسا معنی ہے جو بذاتہ قائم نہیں ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ایک ایسا معنی اور مفہوم ہے جس پر لفظ دلالت کرتا ہے۔ لہذا مشائخ کی عبارت میں کلام اللہ نظم اور معنی دونوں کو شامل ہوگا اور دونوں کا مفہوم یہی ہوگا کہ وہ قائم بذاتہ نہ ہوں جیسے دیگر صفات علم و قدرت وغیرہ ہیں کہ یہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں قائم بذاتہ نہیں ہیں ویسے ہی کلام اللہ بھی نظم و معنی کا مجموعہ ہوگا اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگا اور دیگر صفات کی طرح سے یہ بھی قدیم ہوگا۔

علامہ شیخ عضد الدین صاحب مواقف نے کلام باری تعالیٰ کی تحقیق میں ایک مقالہ تحریر فرمایا ہے جس میں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ لفظ معنی کبھی مدلول لفظ پر بولا جاتا ہے اور کبھی اس امر پر جو قائم بالغیر ہو۔ لہذا امام ابو الحسن اشعری نے جو یہ کہا ہے: ”الكلام هو المعنى النفسى“ اس سے ان کے اصحاب نے یہ سمجھ لیا کہ اس میں معنی سے مراد یہ ہے کہ جو صرف لفظ کا مدلول ہو اور یہ کہ صرف وہی قدیم ہے اور صرف وہی حقیقت میں کلام اللہ ہے نظم و عبارات پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز ہے۔ حالاں کہ یہ ایک ایسا مفہوم ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ جو شخص مابین الدنئین کے کلام الہی ہونے کا منکر ہو اس کی تکفیر نہ کی جائے اور اس کو بھی مستلزم ہے کہ متحدی بہ حقیقت میں کلام الہی نہ ہو اور اس کو بھی مستلزم ہے کہ مقروء اور محفوظ بھی کلام الہی نہ ہوں حالاں کہ یہ سارے لوازم نفس الامر میں باطل ہیں اور حکم ان سب کے برعکس ہے۔ لہذا شیخ ابو الحسن اشعری کے کلام کو اس پر محمول کرنا ضروری ہے کہ انھوں نے اپنے کلام میں معنی سے مراد وہ امر لیا ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو اس تقدیر پر کلام نفسی ان کے نزدیک ایک ایسا امر ہوگا جو لفظ و معنی دونوں کو شامل ہوگا، ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگا، مصاحف میں مکتوب ہوگا مقروء اور محفوظ بھی ہوگا قدیم بھی ہوگا۔

سید السند محقق میر سید شریف فرماتے ہیں کہ شیخ کے کلام کو مذکورہ معنی پر محمول کرنا اس میں سے ہے جسے علامہ شیخ عبد الکریم شہرستانی نے نہایتہ الاقدام میں اختیار کیا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ ان احکام کے زیادہ قریب ہے جو دین و ملت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

وہو قدیم لا کما زعمت الحنابلة من قدم النظم:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن قدیم ہے یعنی مذکورہ تقدیر پر لفظ و معنی میں سے ہر ایک قدیم ہیں۔

اب اس پر اعتراض یہ ہوگا کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ نظم جو کہ مخلوق کی صفات سے متصف ہے اور حدوث کی علامات پر مشتمل ہے قدیم ہو جائے اور پھر یہ کہ اگر نظم بھی قدیم ہے تو حنا بلہ پر طعن و تشنیع کا آخر کیا مطلب ہے جو کہ قدم نظم کے قائل ہیں۔

شارح ”لا کما زعمت الحنابلة“ سے اس کا جواب پیش کرتے ہیں کہ ہم جو حنا بلہ پر طعن و تشنیع کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حنا بلہ وہ نظم جو کہ مرتب الاجزاء ہے اس کے بھی قدم کے قائل ہیں اور یہ ظاہر البطلان ہے کیوں کہ یہ بالکل یقینی ہے کہ بسم اللہ کی ”سین“ کا تلفظ ”با“ کے تلفظ کے ختم ہونے کے بعد ہی ممکن ہے اسی طرح ”میم“ کا تلفظ ”سین“ کے تلفظ کے ختم ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ ان سب میں حدوث کا معنی پایا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ وہ نظم جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ غیر مرتب الاجزاء ہے اس کے اجزائیں باہم کوئی

ترکیب اور ترتیب نہیں پائی جاتی ہے اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ قرآن جو حافظ قرآن کے ذہن میں موجود ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کے اجزائیں باہم کوئی ترتیب نہیں ہے اور بعض بعض پر مقدم نہیں ہیں ترتیب اور بعض کا بعض پر تقدم قرأت قرآن اور اس کے تلفظ کی ادائیگی کے وقت پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آلہ قرأت زبان دفعتاً واحدہ قرآن کے سارے اجزائی قرأت اور ان کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتی۔

حاصل یہ ہے کہ کلام الہی میں فی نفسہ کوئی ترتیب نہیں ہے ترتیب ہمارے اعتبار سے پائی جاتی ہے جب ہم اس کی قرأت کرتے ہیں یا اس کا تلفظ کرتے ہیں اسی طرح نفس حافظ میں جو قرآن ہے اس میں بھی کوئی ترتیب نہیں ہے ترتیب اس وقت متحقق ہوتی ہے جب حافظ قرآن قرآن کی تلاوت کرتا ہے کیوں کہ زبان بیک وقت سارے قرآن کی تلاوت پر قادر نہیں ہے۔ یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ مقروء، مسموع، محفوظ، مکتوب قدیم ہیں اور قرأت، سماع، حفظ اور کتابت حادث ہیں لہذا جو کلام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس میں فی نفسہ کوئی ترتیب نہیں ہے جس نے بھی ذات باری تعالیٰ کے کلام کو سنا ہے اس نے غیر مرتب الاجزا کلام ہی سنا ہے کیوں کہ ذات باری تعالیٰ کو آلہ وغیرہ کی کوئی احتیاج نہیں ہے۔ یہی علامہ عضد الدین کے کلام کا حاصل ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كانت كلاماً مؤلفاً من ألفاظ متخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً.

ترجمہ:- صاحب مواقف کا کلام اس شخص کے لیے عمدہ ہے جو اس لفظ کو سمجھ لے جو نفس باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے دراصل حالیکہ وہ بولے جانے والے حروف یا ان حروف مخیلہ سے مرکب نہیں ہے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے عدم کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ہی ان اشکال مرتبہ سے مرکب ہے جو لفظ پر دلالت کرتی ہیں اور ہم کلام کے نفس حافظ کے ساتھ قیام سے نہیں سمجھتے ہیں مگر یہ کہ حروف کی صورتیں اس کے خزانہ خیال میں ذخیرہ کی ہوئی ہیں اور مرتب ہیں اس حیثیت سے کہ جب حافظ ان کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوتا ہے اور جب اس کا تلفظ کرتا ہے تو وہ کلام مسموع ہو جاتا ہے۔

تشریح

و هو جيد لمن يتعقل:- اس عبارت سے شارح صاحب مواقف علامہ عضد الدین کے کلام کی عمدہ پیرائے میں تردید کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ یہ کلام فی نفسہ عمدہ اور لائق تحسین کلام ہے کیوں کہ یہ بغیر کسی تاویل کے شرعی قواعد کے موافق ہے اور اس سے کثیر اشکالات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں لیکن یہ اس شخص کے لیے عمدہ ہے جو اس کلام کا کما حقہ ادراک کر لے جو ذات باری تعالیٰ یا نفس حافظ کے ساتھ قائم ہے اس حال میں کہ وہ بولے جانے والے حروف یا ان حروف مخیلہ سے مرکب نہیں ہے جن میں



بعض لاحق کا وجود بعض سابق کے عدم کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ہی وہ ان اشکال اور صورت مکتوبہ سے ہی مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتی ہیں۔

لیکن یہ ایک ایسا معنی اور مفہوم ہے جو عقل و خرد سے بعید ہے ہم اس طرح کے کلام کے سمجھنے سے قاصر ہیں اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ کلام لفظی میں عدم ترتیب اور بعض کا بعض پر عدم تقدم عقل و فہم سے باہر ہے جیسے کہ حرکت ہے کہ اس کے اجزا مجتمعہ الوجود ہیں اس کے باوجود بعض اجزا کا بعض پر تقدم نہ ہو یہ بعید از عقل ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اجزا باہم مرتب نہ ہوں تو الفاظ قرآنی میں کوئی فرق ہی نہیں ہوگا کیوں کہ الفاظ میں جو فرق و امتیاز ہوتا ہے وہ الفاظ کے بعض حروف کی بعض پر تقدم و تاخیر اور ان کی باہمی ترتیب سے ہی ہوتا ہے لہذا عدم ترتیب کی صورت میں ملمع اور ملمع میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

ونحن لا نتعقل من قیام الکلام:- اس عبارت سے بھی شارح صاحب مواقف پر طعن و تشنیع کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے بھی ہم یہی سمجھتے ہیں کہ حروف کی صورتیں اس کے خزانہ خیال میں مرتب اور ذخیرہ کی ہوئی ہیں یہاں تک کہ جب حافظ اپنے نفس میں ان کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب کلام ہو جاتی ہیں اور جب ان کی قرأت کرتا ہے تو وہ ایک مرتب اور مسموع کلام ہو جاتی ہیں۔ یعنی نفس حافظ کے ساتھ جو کلام لفظی قائم ہے وہ ایک غیر مرتب کلام ہے تو یہ بھی ہماری سمجھ سے باہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مواقف کی یہ تاویل غیر مستقیم ہے اشکالات اور مفاسد کے رفع کے لیے وہی کافی ہے جو شارح نے پیش کیا ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی اور لفظی دونوں میں مشترک ہے، دونوں میں سے ہر ایک معنی موضوع لہ اصلی اور حقیقی ہیں نظم قرآنی پر کلام اللہ کا اطلاق بطور مجاز نہیں ہے اور بعض مشائخ کے کلام میں جو مجاز کا وقوع ہے وہ ظاہر پر محمول نہیں ہے بلکہ اس میں تاویل کی گئی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل ماقبل میں پیش کی گئی ہے۔

☆☆☆☆☆

\* والتکوین وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، صفة لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكنون له وامتناع إطلاق الأسم المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به. ترجمہ:- اور تکوین وہ معنی ہے جس کی تعبیر فعل خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع اور ان کے مثل سے کی جاتی ہے اور اس کی تفسیر معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے سے کی جاتی ہے (تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اس پر اتفاق کی وجہ سے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکنون ہے اور اسم مشتق کا کسی شئی پر اطلاق بغیر اس کے کہ مأخذ اشتقاق اس کا وصف ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو محال ہے۔

### تشریح

والتکوین وهو المعنى الذى:- ماقبل میں اس کی وضاحت کی گئی ہے کہ واجب تعالیٰ کی تین صفات ازلیہ میں اختلافات و نزاع کا وقوع زیادہ ہے اس لیے مصنف نے تینوں کی تفصیلی بحث انفرادی طور پر پیش کی ہے صفت کلام کی تفصیل

اور تحقیق کے بعد اب ان میں جو دوسری صفت تکوین ہے اس کی تفصیلی بحث ذکر کی جا رہی ہے۔  
 فرماتے ہیں کہ تکوین وہ معنی اور مفہوم ہے جس کی تعبیر فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع اور ان کے امثال مثلاً صنع اور ابداع سے کی جاتی ہے۔ مذکورہ مصادر مکون کی خصوصیت سے قطع نظر صفت تکوین کے الگ الگ اسماء اور مکون کے اعتبار سے صفت تکوین کا نام ترزیق، تصویر، احیا اور امات بھی رکھا جاتا ہے۔

ویفسر باخراج المعدوم من العدم الی الوجود:- اس عبارت سے شارح نے تکوین کی تعریف ذکر کی ہے فرماتے ہیں کہ تکوین معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کا نام ہے۔

”ما یعبّر“ کے تحت شارح نے جو امور ذکر کیے ہیں مثلاً فعل، تخلیق وغیرہ وہ سب صفت تکوین کے اسماء تکوین کے معانی اور مفہام نہیں ہیں اور ”یفسر“ کے تحت جسے ذکر کیا ہے وہ تکوین کا مفہوم اور اس کی تعریف ہے۔

صفة اللہ تعالیٰ:- ہمیں یہ جان لینا چاہیے کہ اہل سنت و جماعت کے صفت تکوین کے تعلق سے تین اقوال پائے جاتے ہیں۔ پہلا قول اشعر یہ کہ ہے یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات حقیقیہ صرف سات ہیں، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام ان حضرات کے نزدیک صفت تکوین ایک اضافی صفت ہے جو قدرت و ارادہ کی طرف راجع ہے قدرت و ارادہ کا تعلق جب کسی شئی کے وجود سے ہوتا ہے اور وہ شئی عدم سے وجود کی طرف نکل آتی ہے تو اسی اخراج کا نام تکوین رکھا جاتا ہے۔

دوسرا قول حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی اور ان کے متبعین کا ہے ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ تکوین بھی ایک مستقل صفت حقیقی ہے کیوں کہ قدرت صفت مصححہ ہے اور ارادہ صفت مرجحہ اور تکوین صفت موثرہ ہے متعلقات کے اعتبار سے تکوین کے الگ الگ اسماء مثلاً صفت تکوین کا تعلق رزق سے ہو تو ترزیق، حیات سے ہو تو احیا ہے۔

تیسرا قول ماوراء النہر کے ائمہ حضرات کا ہے ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ ترزیق، احیا اور ان کے امثال صفات حقیقیہ ہیں کسی ایک صفت کی طرف راجع نہیں ہیں اس تقدیر پر واجب تعالیٰ کی صفات کو کسی عدد میں محصور کرنا مشکل ہے یہی صوفیہ حضرات کا بھی مذہب ہے۔

لاطباق العقل والنقل:- اس عبارت سے شارح نے ذات باری تعالیٰ کے لیے صفت تکوین کے اثبات پر استدلال کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ عقل و نقل کا اس پر اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکون ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی پر اسم مشتق کا اطلاق اسی وقت صحیح ہو گا جب کہ ماخذ اشتقاق اس کے لیے ثابت ہو چونکہ ذات باری تعالیٰ پر مکون کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہذا ضابطے کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مکون کا ماخذ اشتقاق تکوین ذات باری تعالیٰ کے لیے ثابت ہو۔

☆☆☆☆☆

\* أزلیة بوجوه: الأول: أنه یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لمامور. الثانی: أنه وصف ذاتہ فی کلامہ الأزلی بأنہ الخالق، فلو لم یکن فی الأزلی خالقاً لزم الکذب أو العدول إلی المعجاز واللازم باطل، أی الخالق فیما یستقبل أو القادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقة، علی أنه لو جاز إطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق لجاز إطلاق کل ما یقدر هو علیہ من الأعراض علیہ. الثالث: أنه لو کان حادثاً فإما بتکوین آخر فیلزم التسلسل وهو محال، ویلزم منه

استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع. الرابع: أنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلاً للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه، ولا خفاء في استحالة.

ترجمہ:- صفتِ تکوین چند وجوہ سے ازلی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے ان دلائل کی بنا پر جو گزر چکے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ذات کو اپنے کلامِ ازلی میں اس وصف سے متصف کیا ہے کہ وہ خالق ہے۔ لہذا اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کذب لازم آئے گا یا بغیر حقیقت کے تعذر کے مجاز (وہ مستقبل میں خالق ہے یا خلق پر قادر ہے) کی طرف عدول لازم آئے گا اور لازم باطل ہے۔ علاوہ ازیں اگر اس پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو اعراض میں سے ہر اس کا اطلاق اس پر جائز ہو گا جس پر وہ قادر ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو دوسری تکوین سے ہو گا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے اور اس سے لازم آئے گا کہ عالم کا وجود محال ہو جائے، حالانکہ وہ مشاہد ہے، یا اس کا حدوث دوسری تکوین کے بغیر ہو گا تو حادث محدث اور احداث سے بے نیاز ہو جائے گا اس صورت میں صانع کی تعطیل لازم آئے گی، چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین کسی حادث کی بنا پر حادث ہو تو یا تو اس کا حدوث ذاتِ تعالیٰ میں ہو گا تو وہ محل حوادث ہو جائے گا یا ذاتِ تعالیٰ کے غیر میں ہو گا جیسا کہ ابو الہذیل کا یہ خیال ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنے نفس کا خالق اور مکون ہو جائے گا اور اس کے استحالة میں کوئی خفا نہیں ہے۔

### تشریح

ازلیۃ بوجوہ: الاول:- یہاں سے صفتِ تکوین کی ازلیت پر بالترتیب چار دلیلیں ذکر کی جا رہی ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین ازلی نہیں ہوگی تو پھر حادث ہوگی اور چوں کہ صفت کا قیام اس کے موصوف کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہذا حدوث کی تقدیر پر جب تکوین کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ہو گا تو حادث کا قدیم ہونا یا قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ یہ دلیل بحثِ کلام میں گزر چکی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ذاتِ تعالیٰ نے اپنے کلامِ ازلی قرآن مقدس میں خود کو خالقیت سے متصف کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (خالق کل شئی) لہذا یہ ضروری ہے کہ وہ ازل میں خالق ہو اور تکوین سے متصف ہو اور جب وہ ازل میں تکوین سے متصف ہو گا تو اس کی صفتِ تکوین بھی ازلی ہوگی کیوں کہ اگر وہ حادث ہوگی تو کذب باری تعالیٰ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ماترید یہ کی جانب سے پیش کردہ اس دلیل کا حضرت امام غزالی یہ جواب پیش کرتے ہیں کہ ازل میں اس کے خالق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ازل میں خالق ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ مستقبل میں خلق کرنے والا ہے۔ لہذا (خالق کل شئی) میں خالق (سیخلق) کے معنی میں ہے۔

اور صاحب جمع الجوامع یہ تاویل کرتے ہیں کہ اسم خالق کی ازلیت قدرت کی طرف راجع ہے نہ کہ اس کی طرف کہ وہ ازل میں بالفعل خلق سے موصوف ہے یعنی وہ ازل میں قدرت علی الخلق کے معنی میں خالق ہے بالفعل خلق کے معنی میں خالق نہیں ہے جیسے کہ اگر کسی کو خطابت پر قدرت ہو تو اسے خطیب کہا جاتا ہے گو کہ بالفعل اس سے خطابت کا وقوع نہ ہو۔

او العدول الی المجاز واللازم باطل:- اس عبارت سے شارح حضرت امام غزالی اور صاحب جمع الجوامع نے جو



تاویلات کی ہیں ان کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کو ازل میں مایول الیہ کے لحاظ سے خالق ماننا یا قدرت علی الخلق کے معنی میں خالق ماننا یہ حقیقت سے مجازی طرف عدول ہے یعنی حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کو اختیار کرنا ہے اور حقیقت سے مجازی طرف عدول اسی وقت جائز ہے جب معنی حقیقی مراد لینا متعذر ہو اور یہاں پر حقیقی معنی مراد لینے یعنی ذات باری تعالیٰ کو ازل میں بالفعل خالق ماننے میں کوئی تعذر نہیں ہے اور جب معنی حقیقی مراد لینے میں کوئی تعذر نہیں ہے تو واجب تعالیٰ کو مستقبل کے لحاظ سے یا قدرت علی الخلق کے معنی میں ازل میں خالق ماننا صحیح نہیں ہے، نیز اگر قدرت علی الخلق کے معنی میں واجب تعالیٰ ازل میں خالق ہو تو واجب تعالیٰ کو بہت سارے اعراض حادثہ پر قدرت ہے۔ مثلاً اسے سوا پر قدرت ہے بیاض پر قدرت ہے تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ پر ان کے مشتقات اسود اور ابیض کا بھی اطلاق ہو جائے حالانکہ لازم باطل ہے اور لازم کا بطلان مزموم کے بطلان پر دال ہوتا ہے۔ لہذا ذات باری تعالیٰ کو قدرت علی الخلق کے لحاظ سے ازل میں خالق ماننا باطل ہے۔

الثالث انہ لو کان حادثاً:- اس عبارت سے شارح نے صفت تکوین کی ازلیت پر مشلحہ ماتریدیہ کی تیسری دلیل ذکر کی ہے، فرماتے ہیں کہ اگر صفت تکوین حادث ہوگی تو اس کا حدوث یا تو بذاتہ ہو گا یا کسی دوسری تکوین سے ہو گا اگر بذاتہ ہو گا تو اس صورت میں حادث محدث کی تکوین اور اس کے احداث سے بے نیاز ہو جائے گا۔ لہذا احداث کا وجود بغیر وجود دینے والے کے ہو گا اور اس میں صانع عالم کی بھی تعطیل یعنی بے کار ہونا لازم آئے گا کیوں کہ جب ایک حادث کا وجود بغیر حدوث و تکوین کے ممکن ہو گا تو یہ احتمال سارے محدثات میں برقرار رہے گا۔ لہذا اصانع کی ضرورت ہی باقی نہیں رہے گی اور اگر صفت تکوین کا حدوث کسی دوسری تکوین سے ہو گا تو وہ تکوین ثانی بھی حادث ہوگی۔ لہذا اس کا حدوث تیسری تکوین سے ہو گا وہ بھی حادث ہوگی۔ لہذا اس کا حدوث چوتھی تکوین سے ہو گا وہ بھی حادث ہوگی اسی قیاس پر یہ سلسلہ آگے بڑھتا چلا جائے گا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہذا تکوین کا حدوث محال ہو گا نیز اس تقدیر پر یہ بھی لازم آئے گا کہ عالم کا وجود بھی محال ہو جائے اس لیے کہ اس صورت میں عالم کا وجود تکوینات غیر متناہیہ پر موقوف ہو گا اور غیر متناہی تکوینات کا وجود محال ہے اور محال پر جو موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا وجود عالم محال ہو جائے گا۔ حالانکہ عالم موجود اور مشاہد ہے معلوم ہوا کہ صفت تکوین ازلی ہے۔

الرابع انہ لو حدث:- اس عبارت سے صفت تکوین کی ازلیت پر چوتھی دلیل قائم کی گئی ہے۔

واضح ہو کہ پہلی اور چوتھی دلیل کا حاصل ایک ہے فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ پہلی دلیل اس پر مبنی ہے کہ صفت شئی، شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے، غیر شئی کے ساتھ نہیں اور چوتھی دلیل اس پر مبنی ہے کہ شئی کی صفت کا قیام شئی اور غیر شئی دونوں کے ساتھ ممکن ہے یعنی پہلی دلیل صرف شق اول پر مشتمل ہے جب کہ چوتھی دلیل دونوں شقوق پر مشتمل ہے۔

تکوین کے حدوث کی نفی پر چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو اس کا حدوث کسی دوسری تکوین کے حدوث و تکوین سے یا تو ذات تعالیٰ میں ہو گا یا اس کے غیر میں اگر اس کا حدوث ذات تعالیٰ میں ہو گا جیسا کہ کرامیہ اس کی طرف گئے ہیں تو وہ محل حوادث ہو جائے گا اور جو محل حوادث ہوتا ہے وہ خود حادث ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حادث ہو جائے یا غیر ذات تعالیٰ میں اس کا حدوث ہو گا جیسا کہ ابو الہذیل معتزلی کا موقف یہ ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے۔ لہذا اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ ہر جسم خود ہی خالق اور خود ہی مکون ہو جائے۔ اس لیے کہ خالق اور مکون



وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہوتی ہے اور جسم کا خود ہی خالق اور مکون ہونا محال ہے۔

☆☆☆☆☆

\* ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعہ وبعده ومذكوراً بالسنتنا ومعبوداً ومميتاً ومحياً ونحو ذلك. والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين.

ترجمہ:- اور ان دلیلوں کی بنیاد اس پر ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہو جیسے کہ علم اور قدرت اور محققین متکلمین اس موقف پر ہیں کہ تکوین اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر شی کے پہلے اور ہر شی کے ساتھ اور ہر شی کے بعد میں ہونا ہماری زبانوں سے مذکور معبود، میت اور محی اور ان کے مثل ہونا اور حاصل (موجود) ازل میں جو صفت ہے وہی تخلیق، ترزیق، احیاء، اماتت اور اس کے علاوہ کامبدأ ہے اور اس کے سوائے قدرت اور ارادہ کے دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکون کے وجود اور عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادہ کے انضمام کے ساتھ دونوں جانب میں سے ایک جانب کی تخصیص ہو جاتی ہے۔

### تشریح

ومبنى هذه الأدلة:- ما قبل میں کئی بار اس کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ مشائخ ماتریدیہ تکوین کے صفت حقیقی ہونے کے قائل ہیں اور مشائخ اشعریہ صفت اضافی ہونے کے، شارح ماتریدیہ کی دلیلوں کے ذکر کرنے کے بعد مذہب اشعریہ کی ترجیح کی غرض سے آنے والی بحث پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ ان تمام دلیلوں کی صحت کا دار و مدار اس پر ہے کہ علم و قدرت کی طرح سے تکوین بھی صفت حقیقی ہو لیکن اگر تکوین کو صفت اضافی مان لیا جائے تو دلیلیں تام نہیں ہوں گی۔

صفت اضافی:- اس موہوم معنی کا نام ہے جس کا تعقل ایک شی کی دوسری شی کی طرف نسبت کرنے سے ہو جیسے کہ ایوت اور بُئوت، فوق اور تحت۔

اعتبار عقلی:- جس کا خارج میں کوئی وجود نہ پایا جائے۔

تکوین کے صفت اضافی مان لینے کی تقدیر پر پہلی اور چوتھی دلیل اس لیے تام نہیں ہوگی کہ صفت اضافی کے حدوث سے واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آئے گا جیسے کہ زید اگر جمعہ کو واجب تعالیٰ کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہوتا ہے تو یوم جمعہ کو واجب تعالیٰ زید کا مسجود ہوا جو کہ حادث ہے لیکن اس کے حدوث سے واجب تعالیٰ کا حدوث لازم نہیں آتا ہے۔

دوسری دلیل تکوین کے صفت اضافی ہونے کی تقدیر پر اس لیے تام نہیں ہوگی کہ اگر معنی حقیقی متعذر ہو تو اس میں تاویل یقیناً ضروری ہوگی اور یہاں معنی حقیقی متعذر ہے اس لیے کہ معنی حقیقی مراد لینے کی تقدیر پر مصنوعات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے یا مضافین میں سے کسی ایک کے پائے بغیر اضافت کا تحقق لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال ہیں۔

اور تیسری دلیل اس لیے تام نہیں ہوگی کہ امور اعتباریہ اور اضافیہ میں تسلسل محال نہیں ہے۔  
والمحققون من المتكلمين على أنه:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ محققین متکلمین جن میں خود شارح بھی داخل ہیں کا موقف یہ ہے کہ تکوین امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے اس لیے کہ یہ خالق اور مخلوق کے مابین ایک اضافت ہے جیسے کہ واجب تعالیٰ کا ہر شئی کے پہلے ہونا اور محی اور میت ہونا یہ سب امور اضافیہ میں سے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان میں سے بعض اضافات حادث ہیں لیکن ان کے حدوث سے واجب تعالیٰ کا حدوث لازم نہیں آتا ہے یوں ہی تکوین بھی اضافی ہے۔ لہذا اس کے بھی حدوث سے واجب تعالیٰ کا حدوث لازم نہیں آئے گا۔

والحاصل في الأزل هو:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ازل میں جو صفت موجود ہے وہی صفت تخلیق، ترتیق، احیاء وغیرہ کا مبداء ہے اور مبداء صفت قدرت و ارادت کو چھوڑ کر کوئی دوسری صفت نہیں ہے، بعض لوگوں نے صرف قدرت کو دیگر صفات کا مبداء قرار دیا ہے لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اس لیے کہ قدرت کی نسبت شئی کے وجود و عدم کی طرف برابر ہے۔ لہذا اگر ارادہ نہ ہو تو طرف اول کو طرف ثانی پر ترجیح نہیں ہو سکتی ہے لیکن جب قدرت کے ساتھ صفت ارادہ کا انضمام ہو جائے گا تو شئی کے دونوں طرفوں میں سے ایک طرف کی ترجیح ہو جائے گی۔

اصل بحث یہاں پر یہ ہے کہ صفات اضافیہ کا مبداء قدرت و ارادہ ہیں یا قدرت و ارادہ کے علاوہ کوئی دوسری صفت مثلاً تکوین مبداء ہے محققین قدرت و ارادہ کو مبداء مانتے ہیں لیکن مثل ما تریذیہ کا موقف یہ ہے کہ تکوین ایک صفت حقیقی ہے اور وہی اضافات کا مبداء ہے کیوں کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ فاعل میں ایک معنی ہے جس سے وہ اپنے غیر سے ممتاز ہوتا ہے اور اسی سے اس کا مفعول سے تعلق ہوتا ہے مثلاً ضارب میں ایک معنی ہے جس سے وہ قاتل سے ممتاز ہوتا ہے اسی طرح قاتل میں ایک معنی ہے جس کی بنیاد پر قاتل ضارب سے ممتاز ہوتا ہے اور دونوں کا اس معنی کی بنا پر مضروب اور مقتول سے تعلق ہوتا ہے اور اگر مفعول خارج میں نہ موجود ہو تو ضارب کے تصور کے وقت عقل میں وہ معنی پایا جاتا ہے جس سے وہ غیر ضارب سے ممتاز ہوتا ہے اور ضرب سے اس کا تعلق عقل میں ہوتا ہے۔ اگرچہ خارج میں ضرب متحقق نہیں ہوتی ہے اور یہ فاعل موجب میں بھی پایا جاتا ہے جب کہ اس کے لیے کوئی قدرت و ارادہ نہیں ہے معلوم ہوا کہ وہ معنی قدرت و ارادہ کے علاوہ ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ میں بھی وہ معنی پایا جائے گا جو قدرت و ارادہ کا غیر ہوگا، وہی صفات اضافیہ کا مبداء ہوگا۔

محققین اس کا یہ جواب پیش کرتے ہیں کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم ضارب میں قبل ضرب کوئی معنی نہیں پاتے ہیں سوائے اس کے کہ وہ ضرب پر قادر ہے یا یہ کہ مستقبل کے اعتبار سے وہ ضارب ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ میں قدرت و ارادہ کے علاوہ دوسرا کوئی معنی نہیں پایا جائے گا جو صفات کا مبداء ہو۔

☆☆☆☆☆

❖ ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديماً لزم قدم المكونات، وهو محال، أشار إلى الجواب بقوله: وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته فالتكوين باق أزلاً وأبداً، والمكون حادث بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من

قدمہا قدم متعلقاتها، لكون تعلقاتها حادثة. وهذا تحقيق ما يقال: ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى وصفته من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال. وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم، وهو باطل، او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به.

ترجمہ:- اور جب حدوث تکوین کے قائلین نے اس طور پر استدلال کیا کہ تکوین کا تصور بغیر مکنون کے نہیں ہوتا ہے، جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے لہذا اگر تکوین قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا، وہ یعنی تکوین عالم اور اس کے اجزائیں سے ہر جز کے لیے ازل میں نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اس کے علم و ارادہ کے مطابق ہے تو تکوین ازل و ابد آتی ہے اور مکنون تعلق کے حدوث کی وجہ سے حادث ہے جیسا کہ علم و قدرت اور ان دونوں کے علاوہ وہ صفات قدیمہ ہیں جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے اس لیے کہ وہ تعلقات حادث ہیں یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات میں سے کسی صفت سے متعلق نہیں ہے تو صانع کی تعطیل اور محذات کا وجود دینے والے سے استغناء لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر عالم کا وجود متعلق ہے تو یا تو اس کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کا وجود ذات باری تعالیٰ سے متعلق ہوگا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو تکوین بھی قدیم ہوگی اس مکنون کے حدوث کے ساتھ جس سے کہ تکوین کا تعلق ہے۔

### قشریہ ح

ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين:- جو لوگ یہ موقف رکھتے ہیں کہ صفت تکوین حادث ہے وہ اپنے دعوے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ تکوین کا تصور بغیر مکنون کے ممکن نہیں اس لیے کہ تکوین مکنون اور مکنون کے مابین نسبت کا نام ہے اور نسبت بغیر متبیین کے متحقق نہیں ہوتی ہے جیسے کہ ضرب کا متحقق بغیر مضروب کے نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اگر تکوین قدیم ہوگی تو لازم آئے گا کہ مکونات بھی قدیم ہو جائیں اور مکونات کا قدیم ہونا محال ہے اور جس سے کوئی محال لازم آئے وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہذا تکوین کا قدیم ہونا محال ہے۔

و هو ای التكوين تكوينه للعالم:- مشائخ ماتریدیہ کی جانب سے اس استدلال کے دو جوابات دیے جاتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لیے کہ ضرب ایک معنی اضافی ہے جس کا تعلق ضارب اور مضروب کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے جب کہ تکوین ایک ازلی اور حقیقی صفت ہے جب اس کا تعلق مکونات سے ہوتا ہے تو مکونات موجود ہو جاتے ہیں چوں کہ تعلقات حادث ہوتے ہیں اس لیے مکونات بھی حادث ہوتے ہیں۔ لیکن صفت تکوین قدیم ہوتی ہے اور اس کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں ہے کہ اس کے تعلقات بھی قدیم ہو جائیں جیسے کہ صفت قدرت، کرم اور بصر کے قدیم ہونے سے مقدورات، مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تکوین بھی قدیم ہے اور اس کے تعلقات بھی قدیم ہیں لیکن صفت تکوین کا تعلق ازل میں مکونات کے وجود فی الازل سے نہیں ہے بلکہ ازل میں تکوین کا تعلق ہر مکونات کے وجود سے اس کے وجود کے وقت معینہ میں ہے اس تقدیر پر مکونات کا حدوث ان کے اوقات کے حدوث کی بنا پر ہوگا لہذا ان کے حدوث سے تکوین اور اس کے تعلقات کا حدوث لازم نہیں آئے گا۔



مصنف کا کلام دونوں جوابوں کا احتمال رکھتا ہے اس لیے کہ مصنف نے جو کلام پیش کیا ہے وہ غیر واضح المعنی ہے تاہم شرح نے مصنف کے کلام کو جواب اول پر محمول کیا ہے جیسا کہ اس پر شارح کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے: فالتکوین باقی ازلًا وابدًا والمکون حادث بحدوث التعلق۔

ولکل جزء من اجزائه:- اس عبارت سے مصنف نے ابن زکریا رازی طیب اور ان لوگوں کی تردید کی ہے کہ جو یہ کہتے ہیں کہ عالم کے بعض اجزاء کی تکوین ذات باری تعالیٰ کی تکوین سے نہیں ہے بلکہ وہ قدیم ہیں جیسے کہ ہیولی، بعد مجرد، نفوس ناطقہ، عقول مجردہ۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ذات باری تعالیٰ کی تکوین اس کے علم و ارادہ کے مطابق ازل میں عالم اور جملہ مکونات کے ساتھ ان کے وجود کے وقت معین میں ہے، ایسا نہیں ہے کہ اس کی تکوین مکونات کے وجود فی الازل سے ازل میں ہے۔  
وهذا تحقيق ما يقال:- شارح فرماتے ہیں کہ یہ اس دلیل کا حاصل ہے جسے صاحب عمدہ نے اشعر یہ کے استدلال کے جواب میں صفت تکوین کے قدیم ہونے پر قائم کی ہے۔

صاحب عمدہ نے اشعر یہ پر رد قائم کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ عالم کے وجود کا تعلق ذات باری تعالیٰ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے ہو گا یا نہیں اگر کوئی تعلق نہیں ہے تو صانع عالم کی شیطیل لازم آئے گی اور حادث کا محدث سے بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے یا تعلق ہو گا تعلق کی تقدیر یہ یا تو یہ ان متعلقات کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو گا جن کے وجود کا تعلق ذات باری تعالیٰ یا اس کی کسی صفت سے ہے اس صورت میں عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا ان کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہو گا اس صورت میں دیگر صفات کی طرح سے تکوین بھی قدیم ہو گی اور وہ مکونات جن سے تکوین کا تعلق ہے وہ حادث ہوں گے۔



❖ وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه إذا القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به، ففيه نظر، لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة، وأما عند المتكلمين فالحوادث ما لو وجوده بداية، أي يكون مسبوقاً بالعدم، والقديم بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدود بهذا المعنى، لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا أقدمه من الممكنات، كالهولي مثلاً. نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه.

ترجمہ:- اور وہ جو کہا جاتا ہے یعنی یہ کہ تکوین سے کون کے وجود کا تعلق کون کے حدوث کا قول ہے کیوں کہ قدیم وہ ہے جس کے وجود کا تعلق غیر سے نہ ہو اور حادث وہ ہے جو غیر سے متعلق ہو تو اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ حادث اور قدیم بالذات کا وہ معنی ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں لیکن عند المتکلمین حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتدا ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہو اور قدیم وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو اور محض کون کے وجود کا غیر سے تعلق اس معنی کے لحاظ سے حدوث کو مستلزم نہیں ہے اس امکان کی بنا پر کہ وہ غیر کا محتاج ہو اس سے صادر ہو اس کے دوام سے دائم ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ ان امور میں گئے ہیں ممکنات میں سے جن کے قدم کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے جیسے کہ مثلاً ہیولی ہے ہاں جب



ہم صانع سے عالم کا صدور بالا اختیار نہ کہ بالا ایجاب کسی ایسی دلیل سے ثابت کر دیں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین سے مکون کے وجود کا تعلق مکون کے حدوث کا قول ہو گا۔

### تشریح

وما یقال من ان القول:- اشعریہ کے استدلال کا جواب صاحب کفایہ نے دوسرے انداز پر دیا ہے شارح اس جواب کو اولاً پیش کرتے ہیں پھر ”فیہ نظر“ سے اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں۔

صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشعریہ حدوث تکوین پر اپنے اس قول سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر تکوین ازلی ہو تو مکون کے وجود کا تعلق اس سے ازل میں ہو گا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔

صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ اشعریہ اپنے اس استدلال میں صراحتاً یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ مکون کے وجود کا تعلق تکوین سے ہے اور جب انھوں نے یہ تعلق تسلیم کر لیا تو انھوں نے مکون کا حدوث بھی تسلیم کر لیا کیوں کہ جس کا وجود غیر سے متعلق ہو وہ حادث ہوتا ہے اور جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے اور جب اشعریہ نے یہ مان لیا کہ مکون کا تعلق تکوین سے ہے تو مکون کا حدوث ثابت ہو گیا اور صفت تکوین کی ازلیت بھی برقرار رہی۔

فیہ نظر:- شارح صاحب کفایہ کے اس جواب کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ آپ نے قدیم اور حادث کا جو معنی بیان کیا ہے یہ قدیم بالذات اور حادث بالذات کا وہ معنی ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں کیوں کہ فلاسفہ حدوث و قدم کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اسے حادث بالذات اور جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اسے قدیم بالذات کہتے ہیں اور جو مسبوق بالعدم ہو اسے حادث بالزمان اور جو مسبوق بالعدم نہ ہو اسے قدیم بالزمان کہتے ہیں لیکن متکلمین ذاتی اور زمانی کی طرف حدوث و قدم کی تقسیم کے منکر ہیں ان کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتدا ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو، لہذا محض مکون کے وجود کا غیر سے تعلق مکون کے حدوث بمعنی مسبوق بالعدم کو مستلزم نہیں ہے اس امکان کی وجہ سے کہ مکون اپنے وجود میں ذات واجب تعالیٰ کا محتاج ہو اور اس کا صدور ذات واجب تعالیٰ سے بالا ایجاب ہو اور ذات باری تعالیٰ کے دائمی اور ازلی ہونے سے وہ ازل سے ابد تک برقرار بھی ہو جیسا کہ فلاسفہ ان ممکنات کے بارے میں یہی موقف رکھتے ہیں جن کے قدم کا وہ دعویٰ کرتے ہیں جیسے کہ ہیولی، عقول مجرہ، نفوس ناطقہ وغیرہ ہیں۔ لہذا صاحب کفایہ کا جواب تام نہیں ہے۔

اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ مکون کا تکوین سے تعلق یہ مکون کے حدوث بالذات کو مستلزم ہے جس کا معنی احتیاج الی الغیر ہے اور یہ مکون کی ازلیت بمعنی غیر مسبوق بالعدم کے منافی نہیں ہے، لہذا صاحب کفایہ کا جواب اس وقت تام ہو گا جب کہ مکون کا حادث بالزمان ہونا ثابت ہو یعنی مکون مسبوق بالعدم کے معنی میں حادث ہو اور یہ ان کے جواب سے ثابت نہیں ہے اور جو ثابت ہے وہ عند المتکلمین مطلوب نہیں ہے۔

نعم اذا التنا صدور العالم:- اس عبارت سے شارح نے صاحب کفایہ کے کلام کی صحت کے لیے ایک توجیہہ پیش کی ہے فرماتے ہیں کہ صاحب کفایہ کا کلام اس وقت تام ہو گا جب کہ ہم خارج سے ان کے کلام میں اس دفعہ کا انضمام کر دیں کہ عالم کا صدور صانع عالم سے بالقصد اور بالا اختیار ہے بالا ایجاب نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ ایجاب کے قائل ہیں۔

اور واجب تعالیٰ کا فاعل مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت ہو جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو کیوں کہ اگر اس کا فاعل مختار ہوتا ایسی دلیل سے ثابت ہوگا جو حدوث عالم پر موقوف ہوگی تو دور لازم آجائے گا لہذا جب عالم کا صدور ذات باری تعالیٰ سے بالا اختیار ہوگا تو عالم کا حادث بالزمان ہونا ثابت ہو جائے گا اس لیے کہ فعل اختیاری میں فعل ارادہ یا بوقت ارادہ وجود سے عاری ہوتا ہے کیوں کہ صدور فعل کے ارادے کے وقت اگر فعل موجود ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ عالم کی تخلیق کا ارادہ اس کے عدم کی صورت میں ہی کرے گا اور جب بعد ارادہ عالم موجود ہوگا تو اس کے وجود پر عدم سابق ہوگا اسی کا نام حادث بالزمان ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ ومن ہہنا یقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولي، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير. ترجمہ:- اسی لیے کہا جاتا ہے کہ عالم کے اجزاء میں ہر چیز کی تکوین پر صراحت ان کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ عالم کے بعض اجزاء قدیم ہیں جیسے ہیولی ہے کیوں کہ وہ لوگ غیر مسبوق بالعدم کے معنی میں ان کے قدیم ہونے کے قائل ہیں نہ کہ عدم تکنون بالغير کے معنی میں۔

### تشریح

ومن ہہنا یقال:- صاحب کفایہ کے کلام پر شارح نے جو نظر وارد کی ہے یہ عبارت اس کا تتمہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ”وہو تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائه.“ میں عالم کے اجزاء میں سے ہر چیز کی تکوین کی صراحت اس غرض سے کی ہے تاکہ فلاسفہ کی تردید کی جائے جو اس کے قائل ہیں کہ عالم کے بعض اجزاء مثلاً ہیولی اور عقول عشرہ وغیرہ قدیم ہیں، یہ رد اسی صورت میں تام ہوگا جب قدیم اور حادث کا وہی معنی مراد ہو جو عند المتکلمین معتبر ہے کیوں کہ فلاسفہ غیر مسبوق بالعدم کے معنی میں بعض اجزاء کے قدم کے قائل ہیں نہ کہ عدم احتیاج الی الغير کے معنی میں اس لیے کہ فلاسفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ احتیاج الی الغير کے معنی میں ہیولی، عقول عشرہ، نفوس ناطقہ وغیرہ حادث ہیں بلکہ سارا عالم اس معنی میں حادث ہے اور سب کا مبداء ذات باری تعالیٰ ہے۔

☆☆☆☆☆

✽ والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وإن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب، فإن أنسب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عينها، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقه بدون المكون مكابرة وإنكاراً للضرورة، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه، إذ لو تأخر لا نعدم وهو بخلاف فعل الباري تعالیٰ، فإنه أزلّی واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول.

ترجمہ:- جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کا تصور بغیر وجود مکنون کے نہیں ہوگا اور یہ کہ تکوین کی نسبت مکنون کے ساتھ ضرب کی مضروب کے ساتھ نسبت جیسی ہے اس لیے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جس کا تصور بغیر

مضامین یعنی ضارب و مضروب کے نہیں ہوتا ہے اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبداء ہے جو معدوم کا عدم سے وجود کی طرف اخراج ہے نہ کہ عین اضافت ہے یہاں تک کہ اگر تکوین عین اضافت ہو جائے جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکون کے تکوین کے تحقق کا قول مکابرہ اور بدیہی کا انکار ہے اس تقدیر پر اشعر یہ کا استدلال اس جواب سے مندرج نہیں ہو گا کہ ضرب عرض ہے مستحیل البقا ہے اس کا تعلق مفعول سے ضروری ہے اور الم کا مضروب تک پہنچنا ضروری ہے یعنی فاعل کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے کیوں کہ اگر مفعول متاخر ہو تو فعل یعنی ضرب منعدم ہو جائے گا برخلاف باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی ہے دوام ضروری ہے مفعول کے وجود تک باقی ہے۔

### تشریح

والحاصل أنا لا نسلم:۔ مشائخ اشعر یہ کے استدلال کا مصنف نے جو جواب پیش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ تکوین کا تصور بغیر مکون کے نہیں ہو گا اور ہم یہ بھی تسلیم نہیں کر سکتے کہ تکوین کی نسبت مکون کے ساتھ ضرب کی مضروب کے ساتھ نسبت جیسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جس کا تصور مضامین یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے جب کہ تکوین ایک صفت حقیقی ہے صفت اضافی نہیں ہے بلکہ یہ اس اضافت کا مبداء ہے جس کی تفسیر معدوم کو عدم سے وجود کی طرف اخراج سے کی جاتی ہے تکوین کو مبداء اضافت ماننا ضروری ہے اس لیے کہ تکوین اگر عین اضافت ہو تو اس تقدیر پر بغیر مکون کے تکوین کے تحقق کا قول مکابرہ اور امر بدیہی کا انکار کرنا ہو گا اس لیے کہ امر اضافی کا تحقق بغیر مضامین کے ممکن ہی نہیں ہے جیسے کہ نسبت کا تحقق بغیر متبیین کے ممکن نہیں ہے۔

فلا يندفع بما يقال:۔ صاحب عمدہ نے مشائخ کے کلام ”والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبار العقلية مثل كون الصانع الخ“ کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا ہے اور یہ گمان کیا ہے کہ تکوین مبداء اضافت کے بجائے نفس اضافت ہے اور اشعر یہ کے استدلال کا جواب ضرب و تکوین کے مابین فرق کر کے دیا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے مستحیل البقا ہے مفعول یعنی مضروب سے اس کا تعلق ضروری ہے اور مضروب کا ضرب کے ساتھ موجود رہنا بھی ضروری ہے کیوں کہ مضروب ضرب کے ساتھ نہیں ہو گا تو اس ضرب سے جو الم واقع ہو گا وہ اس تک پہنچے گا کیسے؟ لہذا اگر مضروب کا ضرب سے تخلف اور تاخر ہو گا تو ضرب ہی منعدم ہو جائے گی کیوں کہ یہ ایک عرض ہے اور عرض کی بقا دو زمانوں میں محال ہے برخلاف فعل باری تعالیٰ کے یعنی تکوین کے کہ یہ ایک ازلی صفت ہے اس کی ابدیت ضروری ہے مفعول کے وجود تک باقی رہتی ہے۔

شارح فلا يندفع سے فرماتے ہیں کہ صاحب عمدہ کا یہ استدلال ایک کمزور استدلال ہے اس لیے کہ جب ضرب اور تکوین دونوں اضافی ہیں تو ایک کو ازلی ماننا اور اس کی بقا کو ضروری قرار دینا اور دوسری کو مستحیل البقا اور حادث قرار دینا بلا وجہ معقول کے حق صریح کا انکار کرنا ہے، لہذا ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ تکوین اضافت نہیں مبداء اضافت ہے۔



\* وهو غير المكون عندنا لأن الفعل يفاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول، ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكوناً مخلوقاً بنفسه، ضروراً فأنه مكون بالكون الذي هو عينه، فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع، وهو محال. وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه



مع غیر صانع و تاثیر فیہ ضرورتاً نہ تکو نہ بنفسہ، و ہذا لا یوجب کونہ خالقاً و العالم مخلوقاً، فلا یصح القول بأنہ خالق للعالم و صانعہم ہذا خلف۔ و ان لا یكون الله تعالى مكوناً للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، و التكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائماً بذات الله تعالى، و أن یصح القول بأن خالق سواد ہذا الحجر أسود، و ہذا الحجر خالق للسواد، إذا لا معنى للخالق و الأسود إلا من قام به الخلق و السواد، و ہما واحد، فمحلہما واحد۔

ترجمہ:- اور ہمارے نزدیک (ماتریدیہ) تکوین مکون کا غیر ہے اس لیے کہ فعل بالبداہت مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسے کہ ضرب مضروب کے اور اکل ماکول کے مغایر ہے اور اس لیے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون مکون ہو جائے اور بذاتہ مخلوق ہو جائے اس بات کی بداہت کی وجہ سے کہ مکون اس تکوین سے ہوتا ہے جو عین مکون ہے تو مکون قدیم ہو جائے گا اور صانع سے مستغنی ہو جائے گا اور یہ محال ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کا مخلوق سے کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ مخلوق سے مقدم ہے اور مخلوق پر قادر ہے بغیر فعل اور اس میں کسی تاثیر کے اس بات کی بداہت کی وجہ سے کہ عالم کا وجود بذاتہ ہے۔ اور یہ اس کے خالق اور عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اشیا کو وجود دینے والا نہ ہو اس بات کی بداہت کی وجہ سے کہ مکون کا کوئی مطلب نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکون ہے تو وہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگی اور یہ بھی کہنا صحیح ہو گا کہ اس حجر اسود کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ حجر "سواد" کا خالق ہے اس لیے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں ہے مگر یہ کہ ان کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہوں اور وہ دونوں ایک ہیں تو ان دونوں کا مکمل بھی ایک ہے۔

### تشریح

وہو غیر المكون عندنا:- ماتریدیہ اور اشعریہ کے مابین مختلف فیہ مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ تکوین اور مکون کے مابین مفہوم کے اعتبار سے عینیت ہے یا غیریت یعنی باعتبار مفہوم کے دونوں میں اتحاد ہے یا اتحاد نہیں ہے۔ مشائخ ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں مغایرت ہے جب کہ اشعریہ کہتے ہیں کہ دونوں میں عینیت ہے۔ واضح ہو کہ یہاں پر غیریت کا معنی جواز انفکاک نہیں ہے بلکہ متبادر معنی مراد ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ تکوین اور مکون کے مابین باعتبار مفہوم کے مغایرت اظہر من الشمس ہے تھوڑی سی بھی سوچ بوجھ رکھنے والا آدمی بھی دونوں کے مفہوم میں اتحاد کا قائل نہیں ہو سکتا ہے تو آخر حضرت امام اشعری جو شیخ المحققین اور رئیس الفضلین ہیں ان سے یہ قول کیسے صادر ہو سکتا ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ لہذا یہاں پر ماتریدیہ اور اشعریہ کے مابین مکمل نزاع کا تعین اور حضرت امام اشعری کے کلام کی توجیہ ضروری ہے تاکہ حضرت امام اشعری پر طعن و تشنیع سے بچا جاسکے جیسا کہ بعض لوگوں نے اتحاد کے قول کی بنا پر آپ پر سخت طعن و تشنیع کی ہے عنقریب شارح اس کی ایک توجیہ ذکر کریں گے۔

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ امام اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ خلق مخلوق ہے یا تکوین مکون ہے یہ خلق و تکوین کی تفسیر لغوی اور مجازی ہے ناقلین نے غلط فہمی سے یہ سمجھ لیا کہ شیخ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ دونوں باعتبار مفہوم اور معنی حقیقی کے متحد ہیں۔ لان الفعل یغایر المفعول:- تکوین اور مکون کے مفہوم میں عدم اتحاد اور دونوں کے مابین مغایرت پر مشائخ ماتریدیہ کی دودلیلیں پیش کی جا رہی ہیں جن میں دوسری دلیل چار احتمالات پر مشتمل ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور مکون مفعول ہے اور فعل مفعول کے بداہتاً مغایر ہوتا ہے جیسے کہ ضرب مضروب



کے مغایر ہے اور اکل ماکول کے مغایر ہے۔ لہذا تکوین کا مکون کے مغایر ہونا یقینی ہے۔

ولانه لو كان نفس المكون:- اس عبارت سے دوسری دلیل دی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون بنفسہ موجود اور مخلوق ہو جائے اسے صالح کی کوئی ضرورت نہ ہو اس لیے کہ تکوین جب عین مکون ہوگی تو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا قیام نہیں ہوگا اور جب تکوین ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہی نہیں ہوگی تو باری تعالیٰ مکون ہی نہیں ہوگا کیوں کہ مکون وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین عینیت کی تقدیر پر مکون کے ساتھ قائم ہے تو مکون قائم بنفسہ ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ وہ قدیم ہو جائے اور صالح عالم سے مستغنی ہو جائے اور یہ محال ہے۔

وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم:- عینیت کی تقدیر پر اس عبارت سے دوسرا استحالہ پیش کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو جائے تو لازم آئے گا کہ خالق کا مخلوق یعنی عالم سے کوئی تعلق ہی نہ رہ جائے سوائے اس کے کہ وہ عالم سے باعتبار زمانہ کے مقدم ہے یا رتبے کے اعتبار سے مقدم ہے اور یہ کہ وہ عالم کی تخلیق پر قادر ہے بغیر اس کے کہ اس کی تخلیق میں اس کا کوئی عمل دخل ہو یا اس کا کوئی اثر یا کارکردگی ہو اس کی بداہت کی وجہ سے کہ مفروضہ تقدیر پر عالم کا وجود بذاتہ ہے اور قدرت و تقدم ذات باری تعالیٰ کے خالق ہونے اور عالم کا اس کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتے بلکہ قدرت اور تقدم اس کے موجب ہیں کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق نہ ہو اور عالم اس کی مخلوق نہ ہو۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا صالح ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

وان لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء:- یہاں سے عینیت کی تقدیر پر تیسرا استحالہ پیش کیا جا رہا ہے جسے ماقبل میں ابھی ذکر کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عینیت کی تقدیر پر لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ اشیا کا مکون نہ ہو اس لیے کہ مکون اسے کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکون ہوگی تو وہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگی تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ اشیا کا مکون نہ ہو اور یہ محال ہے۔

اس دلیل میں استحالہ کی دوسری وجہ پیش کی گئی ہے اور یہ واجب تعالیٰ کا مکون نہ ہونا ہے جب کہ اول میں استحالہ کی وجہ مکون کا بنفسہ مخلوق ہونا ہے لہذا دلیل میں تکرار کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

وان يصح القول بان خالق سواد:- اس عبارت سے عینیت کی تقدیر پر چوتھا استحالہ پیش کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ اس حجر اسود (کالا پتھر) کے سواد کا خالق اسود ہو جائے اس لیے کہ اسود اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور خالق اسے کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ خلق قائم ہو۔ ”خلق و سواد“ عینیت کی تقدیر پر ایک ہی ہیں اس لیے کہ ”خلق“ ”تکوین“ ہے اور ”سواد“ ”مکون“ ہے اور تکوین عین مکون ہے۔ لہذا خلق عین سواد ہے اور جس کے ساتھ سواد قائم ہوتا ہے وہ ”اسود“ ہوتا ہے۔ ”سواد“ چوں کہ عین خلق ہے لہذا جس کے ساتھ ”سواد“ قائم ہوگا اس کے ساتھ خلق بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوتا ہے وہ خالق ہوتا ہے اسود کے ساتھ سواد حجر کا خلق قائم ہے لہذا ”اسود“ ”سواد حجر“ کا خالق ہے۔

اور یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ ”حجر“ ”سواد“ کا خالق ہو جائے اس لیے کہ خلق و سواد تکوین و مکون ہونے کی بنا پر متحد ہیں اور دونوں کا محل ایک ہے جو کہ حجر ہے لہذا حجر ”سواد“ کا بھی محل ہوگا اور خلق کا بھی محل ہوگا اور جب حجر خلق کا محل ہوگا تو لازم آئے گا کہ حجر کا سواد کی خالقیت کے وصف سے متحد ہونا بھی صحیح ہو جائے۔

بلفظ دیگر حجر نفس اسود ہے تو جب اسود اس حجر اسود کے سواد کا خالق ہوگا تو یہ حجر بھی سواد کا خالق ہوگا۔

\* وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامه محلاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء، فإن من قال: التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات.

ترجمہ:- یہ سب فعل اور مفعول کے حکم کے بدائتاً مغایر ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کو مناسب ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخین علمائے اصول کی جانب وہ باتیں منسوب نہ کرے جن کا محال ہونا بدیہی ہو، ادنیٰ تمييز رکھنے والے پر بھی ظاہر ہو بلکہ ان کے کلام کا ایسا محل تلاش کرے جو علما کے نزاع اور عقلا کے اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ لہذا جس نے کہا کہ تکوین عین مکنون ہے اس نے یہ مراد لیا ہے کہ فاعل جب کوئی فعل انجام دیتا ہے تو وہاں پر صرف فاعل اور مفعول ہوتے ہیں لیکن وہ معنی جس کی تعبیر تکوین و ایجاد اور ان کے امثال سے کی جاتی ہے تو وہ ایک امر اعتباری ہے فاعل کی مفعول کی طرف نسبت کرنے سے عقل میں حاصل ہوتا ہے، امر حقیقی نہیں ہے جو خارج میں مفعول کے مغایر ہو یہ مراد نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ مکنون کا مفہوم ہے کہ محالات لازم آئیں۔

### تشریح

وهذا كله تنبيه على كون الحكم مغايرت پر ماترید یہ کی جانب سے جو بحث پیش کی گئی ہے وہ تکوین و مکنون کی مغایرت پر دلائل نہیں ہیں بلکہ حکم مغایرت کی بدائت پر ایک تنبیہ ہے جنھیں دلائل سے تعبیر نہ کرنا اس لیے زیادہ مناسب ہے کہ ان کی مغایرت کا حکم بالکل ظاہر ہے۔

لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل: اس عبارت سے شارح ماترید یہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماترید یہ کو مشائخ اشعریہ پر اعتراض کرنے کے بجائے ان کے کلام میں توجیہ اور تاویل کرنا چاہیے اور ماہر ترین علمائے اصول اور مشائخ کی طرف وہ بات نہیں منسوب کرنی چاہیے جس کا استحالة بالکل ظاہر ہو اور ادنیٰ عقل و فہم رکھنے والے بھی جسے سمجھتے ہوں بلکہ ان کے کلام کے لیے ایک ایسا محل تلاش کرنا چاہیے جو علما اور عقلا کے مابین محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ علمائے اصول سے بغیر وجہ معقول کے حق صریح کا انکار نہ لازم آئے اور تکوین و مکنون کے مابین عینیت کا قول مکابرہ نہ قرار پائے۔

فان من قال: التكوين عين المكون:- شارح اس بات سے حضرت شیخ ابوالحسن اشعری کے قول کی ایک توجیہ پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ جس نے یہ کہا ہے کہ تکوین عین مکنون ہے اس نے اپنے اس قول سے یہ مراد لیا ہے کہ فاعل جب فعل انجام دیتا ہے تو خارج میں صرف فاعل اور مفعول پائے جاتے ہیں اور وہ معنی جس کی تعبیر تکوین اور ایجاد یا ان کے امثال سے کی جاتی ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ایک امر اعتباری ہوتا ہے جب فاعل کی مفعول کی طرف نسبت کی جاتی ہے تو معتبر عقل میں اس کے وجود کا اعتبار کر لیتا ہے خارج میں اس کا کوئی ایسا وجود نہیں ہوتا ہے جو خارج میں پائے

جانے والے مفعول کے مغایر ہو، تکوین کے عین مکون کے قول سے قائل کی مراد یہ نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ مکون کا مفہوم ہے کہ یہ سب محالات لازم آئیں اور حضرت شیخ ابوالحسن اشعری پر طعن و تشنیع کی جائے۔

☆☆☆☆☆

\* وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والإرادة.

ترجمہ:- اور یہ اس کے مثل ہے جو کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں ماہیت کا عین ہے اس معنی کر کہ خارج میں ماہیت کے لیے ایک تحقق نہیں ہے اور ماہیت کا وہ عارض جس کا وجود نام رکھا جاتا ہے اس کا وہ سرا تحقق نہیں ہے یہاں تک کہ دونوں قابل اور مقبول کے اجتماع کے مثل مجتمع ہوں جیسے جسم اور سواد ہے بلکہ ماہیت جب خارج میں موجود ہوگی تو اس کا موجود ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن دونوں عقل میں ایک دوسرے کے مغایر ہیں اس معنی کر کہ عقل کے لیے یہ ہے کہ وہ بغیر وجود کے ماہیت کو ملاحظہ کرے اور اس کے برعکس لہذا اس رائے کا ابطال تام نہیں ہوگا مگر اس بات کے اثبات سے کہ باری تعالیٰ سے اشیا کا صدور اور وجود ایک ایسی صفت حقیقی پر موقوف ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور قدرت و ارادہ کے مغایر ہے۔

### تشریح

وهذا كما يقال: إن الوجود:- اس عبارت سے شارح نے مذکورہ توجیہ کے دفع استبعاد کی غرض سے اس کی ایک طیر پیش کی ہے تاکہ اس نظیر سے مذکورہ توجیہ کو ثابت کیا جاسکے۔

حاصل یہ ہے کہ ہم نے مشائخ اشعریہ کے قول ”تکوین عین مکون ہے“ کی جو توجیہ کی ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا الگ تحقق ہے اور جس کا وجود نام رکھا جاتا ہے اس کا ایک دوسرا تحقق ہے یہاں تک کہ ماہیت اور وجود دونوں الگ الگ دو چیزیں ہوں اور قابل و مقبول کی طرح دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہوں جیسے کہ جسم اور سواد ہیں کہ جسم کا الگ مفہوم ہے اور سواد کا الگ لیکن خارج میں دونوں ایک ساتھ مجتمع ہیں بلکہ خارج میں وجود کے عین ماہیت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب ماہیت خارج میں موجود ہوگی تو اس کا خارج میں موجود ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے لیکن عقل میں دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہوں گے اس معنی کر کہ عقل وجود کے بغیر ماہیت اور ماہیت کے بغیر وجود کو ملحوظ کر لیتی ہے لیکن خارج میں دونوں ایک وجود سے موجود ہوتے ہیں۔

لہذا جب مشائخ اشعریہ کی مراد تکوین کے عین مکون ہونے سے یہ ہے کہ تکوین ایک امر اعتباری ہے خارج میں اس کا وجود نہیں ہے تو اس موقف کو ان دلائل سے باطل نہیں کیا جاسکتا جن دلائل سے ماترید یہ اس کا ابطال کرتے ہیں ہاں اس کے ابطال کی ایک شکل ہے کہ دلائل سے یہ ثابت کر دیا جائے کہ قدرت و ارادہ کے علاوہ ذات باری تعالیٰ کی ایک اور صفت حقیقی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ تمام اشیا کا تحقق اور صدور اسی صفت کے اوپر موقوف ہے اسی کا نام تکوین



ہے اس تقدیر پر البتہ تکوین کے عین مکون ہونے کی جو توجیہ امر اعتباری عدم وجود فی الخارج سے کی گئی ہے وہ باطل ہو سکتی ہے۔  
تکوین کا صفت حقیقی یا امر اعتباری ہونا اشعریہ اور ماتریدیہ کے مابین ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ لہذا اگر امام اشعری کے  
قول تکوین کے عین مکون ہونے سے امر اعتباری کا معنی لیا جائے تو یقیناً یہ علما اور عقلا کے مابین محل نزاع بننے کی صلاحیت  
رکھتا ہے۔ لہذا اس کا محال ہونا بدیہی نہیں ہوگا بلکہ اس معنی میں تکوین کا عین مکون ہونا حق ہوگا۔

☆☆☆☆☆

✽ والتحقق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى  
إيجاداً له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته  
بوجود المقدور لوقته، ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالتمثيل والترزيق  
والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى، وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرده بعض علماء  
وراء النهر، وفيه تكثير للقضاء جداً، إن لم تكن متغايرة. والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى  
التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يُسمى إحياء وبالموت إماتة وبالصورة تصوير أو بالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكل  
تكوين وإنما لخصوص بخصيصية العلاقات.

ترجمہ:- اور تحقیق یہ ہے کہ مقدور کے وجود کے وقت میں مقدور کے وجود سے ارادہ کے مطابق قدرت کا تعلق  
جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو نام ایجاد رکھا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو نام خلق اور تکوین اور اس کے  
مثل رکھا جاتا ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور سے اس کے وجود کے وقت  
میں متعلق ہو پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے افعال کی خصوصیات تحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، امات  
اور ان کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کا صفت حقیقی ازلی ہونا اس میں ماوراء  
النہر کے بعض علما متفرد ہیں اور اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر ہے اگرچہ وہ متغایر نہ ہوں اور صحت کے زیادہ قریب وہی ہے  
جس کی طرف ان میں کے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین ہے پس اگر تکوین کا تعلق حیات سے ہو تو احیاء اور  
موت سے ہو تو امات صورت سے ہو تو تصویر، رزق سے ہو تو ترزیق نام رکھا جاتا ہے اور ان کے علاوہ تو سب تکوین ہیں  
خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے لحاظ سے ہے۔

### تشریح

والتحقق أن تعلق القدرة:- یہاں سے شارح پوری بحث کی تلخیص کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تحقیق یہی ہے کہ  
مقدور کے وجود کے وقت میں وجود مقدور سے ذات باری تعالیٰ کے علم و ارادہ کے مطابق اس کی قدرت کا تعلق جب  
قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام ایجاد رکھا جاتا ہے اور جب یہی تعلق قادر کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام خلق و تکوین  
اور اس کے مثل ایجاد و اختراع رکھا جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تکوین قدرت کے مفہوم پر زائد کوئی الگ صفت نہیں ہے بلکہ قدرت ہی کا نام تکوین ہے مقدور کے  
وجود سے اس کے علم و ارادہ کے موافق قدرت کے تعلق کا نام ایجاد ہے اور اس حیثیت سے کہ قدرت قادر کی طرف منسوب



ہے اور اس کی قدرت سے اثر صادر ہے قدرت کا نام خلق و تکوین ہے۔ لہذا کسی ایک ہے نسبت میں اختلاف کی بنا پر اس کے دو نام اور دو مفہوم ہیں اور دونوں میں تغائر اعتباری ہے بلکہ یوں کہیے کہ تکوین قدرت کا نام نہیں ہے قدرت کے تعلق کا نام ہے اور یہ تعلق حادث ہے۔ لہذا تکوین ایک صفت اعتباری حادث ہے۔

حقیقتہ کون الذات:- اس عبارت سے ایک وہم کو دفع کیا جا رہا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب تکوین تعلق قدرت کا نام ہے تو تکوین قدرت کی صفت ہوئی نہ کہ ذات باری تعالیٰ کی تو مکون صفت قدرت ہوئی نہ کہ ذات تعالیٰ جواب یہ ہے کہ تعلق قدرت پر تکوین کا اطلاق علی سبیل المسامحت ہے اور تکوین کی حقیقت ذات باری تعالیٰ کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے وجود سے اس کے وجود کے وقت میں ہے جو علم باری تعالیٰ میں مقدور ہے، مقدورات کی خصوصیت کے اعتبار سے قدرت مخصوص افعال کی شکل میں متحقق ہوتی ہے۔ مثلاً جب مقدور رزق ہوتا ہے اور قدرت و ارادہ کا تعلق اس سے ہوتا ہے تو اس تعلق کا نام ترزق رکھا جاتا ہے اسی قیاس پر اس کا نام احیاء امات، تصویر وغیرہ رکھا جاتا ہے جو کسی حد پر ختم نہیں ہوتے۔

واما کون کل من ذلک:- اس عبارت سے شارح نے ایک تیسرے مذہب کو بیان کیا ہے جس کی طرف بعض ماترید یہ گئے ہیں بعض ماترید یہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری نہیں ہے جیسا کہ امام اشعری فرماتے ہیں اور نہ ہی تکوین ایک صفت حقیقیہ واحدہ ہے جیسا کہ اکثر ماترید یہ کہتے ہیں بلکہ ترزق، تصویر، احیاء امات وغیرہ میں سے ہر ایک صفت حقیقی ہیں ایسا نہیں ہے کہ یہ سب صفات اضافیہ ہیں اور ان کا مبداء صفت تکوین ہے۔

یہ ماوراء النہر کے بعض علماء کا مذہب ہے جنہیں بعض ماترید یہ کہتے ہیں اس مذہب پر صفات حقیقیہ شمار سے باہر ہیں۔  
وفیہ تکثیر للقدماء جدا:- اس عبارت سے شارح نے بعض ماترید یہ کے اس مذہب پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ توحید کے لائق اور مناسب تو یہی ہے کہ قدم کو ذات حق سبحانہ تعالیٰ میں ہی منحصر کر دیا جائے لیکن حق سبحانہ کے لیے سات صفات قدیمہ کا اثبات جیسا کہ یہ اشعریہ کے نزدیک ہے یا آٹھ صفات قدیمہ حقیقیہ کا اثبات جیسا کہ یہ اکثر ماترید یہ کے نزدیک ہے مانے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے اور جب صفت تکوین کا ذات باری تعالیٰ کے لیے اثبات احیاء امات، ترزق وغیرہ کے تحقق کے لیے کافی ہے تو پھر ذات باری تعالیٰ کے لیے الگ سے ان کا اثبات کرنا اور ہر ایک کو صفت حقیقی قرار دینا ایک غیر ضروری امر ہے۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ جن صفات کو ماننا ذات باری تعالیٰ کے لیے ضروری نہیں ہے ان کی ذات باری تعالیٰ سے نفی کر دی جائے اور ترزق، احیاء وغیرہ کا مبداء تکوین کو قرار دیا جائے۔ ان میں سے ہر ایک کو انفرادی حقیقی صفت نہ مانا جائے کیوں کہ اس میں قدم کی زیادہ تکثیر لازم آئے گی یعنی تکثیر تو سات یا آٹھ صفات ماننے میں بھی لازم آئے گی لیکن تیسرے مذہب کی تقدیر پر مزید تکثیر ہوگی۔

وان لم تکن مغایرة:- بحث صفات میں یہ گزر چکا ہے کہ محال قدماء متغایرہ کا تعدد ہے اور صفات قدیمہ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی تعدد نہیں ہے اس لیے کہ صفات غیر ذات نہیں ہیں اور نہ ہی صفات میں بعض بعض سے مغایرہ ہیں لہذا صفات قدیمہ کے اثبات میں قدماء متغایرہ کا اثبات نہیں لازم آئے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ صفات قدیمہ اگرچہ متغایرہ نہیں ہیں لیکن توحید کے شایان شان اور انسب تقلیل صفات ہی ہے۔  
والاقرب ما ذهب الیہ المحققون:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ توحید کے زیادہ قریب وہی مذہب ہے جس کی طرف محققین گئے ہیں۔

اس عبارت سے شارح کا مقصد جمہور ماتریدیہ کے مذہب کو بعض ماتریدیہ کے مذہب پر ترجیح دینا ہے۔ اس عبارت سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ یہ مذہب دیگر تمام مذاہب پر رائج ہے کیوں کہ شارح کے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ تکوین ایک امر اعتباری ہے قدرت کی طرف راجع ہے۔

وہو ان مرجع الكل:- اس عبارت سے محققین ماتریدیہ کے مذہب کو بیان کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ترزق، تصویر، احیاء وغیرہ اضافی امر ہیں اور سب تکوین کی طرف راجع ہیں تکوین کا تعلق اگر حیاۃ سے ہو تو اکا نام احیاء، موت سے ہو تو امات، صورت سے ہو تو تصویر، رزق سے ہو تو ترزق رکھا جاتا ہے۔ علیٰ هذا القیاس۔ لہذا سب تکوین ہیں الگ الگ نام تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔



\* والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كمر ذلك تأكيداً وتحقیقاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار، والنجارية من أنه مرید بذاته لا بصفته، وبعض المعتزلة من أنه مرید بأرادة حادثة لا في المحل والكرامية من أن أرا دة حادثة في ذاته.

ترجمہ:- اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے ازلی ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے مصنف نے اسے دوبارہ ذکر کیا کیا ذات باری تعالیٰ کے لیے ایسی صفت قدیمہ کے اثبات کی تحقیق اور تاکید کے غرض سے جو مکونات کی تخصیص کی مقتضی ہے ایک وجہ کے ساتھ دوسری وجہ کو چھوڑ کر اور ایک وقت کے ساتھ دوسرے وقت کو چھوڑ کر ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ اور بالاختیار نہیں ہے اور نجاریہ یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے مرید ہے اپنی کسی صفت سے نہیں اور بعض معتزلہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادے سے مرید ہے جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور کرامیہ یہ گمان کرتے ہیں کہ اس کا ارادہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

### تشریح

والأرادة صفة لله تعالى:- اوائل بحث صفات میں ارادہ کی بحث پیش کی گئی ہے لیکن مصنف نے اسے دوبارہ ذکر کیا ہے تاکہ ذات باری تعالیٰ کے لیے اس صفت قدیمہ کے اثبات کی تحقیق اور تاکید ہو جائے جو مکونات کی تخصیص کی مقتضی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ صفات علم و قدرت کا تعلق جمیع مکونات کے ساتھ یکساں طریقے پر ہے لہذا مکونات میں بعض کی تخصیص بعض اشکال و صور کے ساتھ اور بعض کی بعض دوسرے اشکال و صور کے ساتھ اسی طرح بعض مکونات کی ایجاد کسی زمانے میں اور بعض کی کسی دوسرے زمانے میں ایجاد ایک دوسری صفت مرجحہ کی مقتضی ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اسی صفت مرجحہ کا نام ارادہ ہے۔

لا كما زعمت الفلاسفة:- اس عبارت سے شارح فلاسفہ کے مذہب کی تردید کرتے ہیں فلاسفہ ذات باری تعالیٰ کو فاعل مختار نہیں مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کو صدور فعل اور ترک فعل میں قصد و اختیار نہیں ہے سب کچھ اس کی ذات سے اضطراراً اور ایجاباً ہو رہا ہے جیسے کہ آگ سے احراق کا صدور ہے آگ چاہے یا نہ چاہے احراق اس سے صادر ہو کر رہے گا آفتاب

چاہے یا نہ چاہے روشنی اس سے ضرور ہوگی اسی طرح ذات باری تعالیٰ سے افعال کا صدور اس کے قصد و ارادہ کے بغیر ہے۔ فلاسفہ کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ فاعل مختار اور فاعل بالارادہ ہوگا تو قدرت کی طرح سے ارادہ کا بھی تعلق من حیث الارادہ فعل اور ترک فعل کے ساتھ برابر ہوگا یونہی اوقات میں سے ہر وقت کے ساتھ اس کا تعلق یکساں ہوگا، لہذا مقدورین (فعل اور ترک فعل) میں سے کسی ایک کے ساتھ اوقات میں سے کسی ایک وقت میں ارادہ کے تعلق کے لیے بھی ایک مرتبہ کی حاجت ہوگی اس صورت میں یا تو ایجاب لازم آئے گا تسلسل اس لیے کہ مقدور اگر مرتبہ کے ساتھ واجب الوقوع ہے یعنی اس کا وجود ضروری ہے تو یہ ایجاب ہے۔ (صدور فعل بلا قصد) یا مقدور مرتبہ کے ساتھ ممکن الوقوع ہوگا اس صورت میں اس کے وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے لہذا اس کے لیے بھی ایک مرتبہ کی ضرورت ہوگی اب اس مرتبہ کے ساتھ اگر مقدور واجب الوقوع ہے تو یہ ایجاب ہے اور اگر ممکن الوقوع ہے تو پھر اس مرتبہ کے لیے بھی ایک مرتبہ کی حاجت ہوگی تو تسلسل مرجحات لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا معلوم ہوا کہ واجب تعالیٰ فاعل مختار نہیں ہے بلکہ وہ فاعل موجب ہے۔

جواب یہ ہے کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جس کا تعلق مقدورین میں کسی ایک کے ساتھ، اوقات میں سے کسی ایک وقت میں لذاتہ ہے اس کا کوئی مرتبہ نہیں ہے جیسے کہ وہ شخص جو درندہ جانور کو دیکھ کر دو راستوں میں سے ایک راستے کو اختیار کرتے ہوئے بھاگتا ہے حالاں کہ دونوں راستے اس کے لیے برابر ہیں یا جیسے کہ بھوکا آدمی دو روٹیوں میں سے ایک روٹی کو اختیار کرتا ہے جب کہ دونوں اس کے لیے برابر ہیں یہاں پر ایک راستے اور ایک روٹی کی ترجیح کا کوئی مرتبہ نہیں ہے یہاں کوئی یہ سوال نہیں کر سکتا کہ تم اسی راستے سے کیوں بھاگے یا تم یہی روٹی کیوں کھائے وجہ کیا ہے؟ یوں ہی ارادہ کا تعلق مقدورین میں کسی ایک سے، اوقات میں سے کسی ایک وقت میں بغیر کسی مرتبہ کے ہے۔

فلاسفہ کی اور بھی دلیلیں ہیں لیکن ان کی ساری دلیلیں مخدوش ہیں اس لیے کہ اضطراب ایک نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر نقص و عیب سے بری ہے۔

والنجاریۃ من انہ مرید:- نجاریہ یا تو معتزلہ کی ایک شاخ کا نام ہے یا یہ خود ایک مستقل فرقہ ہے جو محمد بن حسین نجار کی طرف منسوب ہے نجاریہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے مرید ہے اپنی کسی صفت سے نہیں یعنی ذات عین صفت ہے حالاں کہ معتزلہ اور فلاسفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ صفات عین ذات ہے لہذا اس میں نجاریہ کی تخصیص محل نظر ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ نجاریہ بالخصوص صفت ارادہ میں عینیت کے قائل ہوں۔

وبعض المعتزلة من انہ مرید:- اور بعض معتزلہ ابو الہذیل، ابو علی جبائی، عبد الجبار وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ ایسے ارادے سے مرید ہے جو حادث ہے لیکن اس کا حدوث کسی محل میں نہیں ہے یعنی اس کی صفت ارادہ بذاتہ قائم ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر صفت ارادہ کا حدوث ذات باری تعالیٰ میں ہوگا تو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا اور اگر غیر ذات باری تعالیٰ میں ہوگا تو غیر ذات باری تعالیٰ کا صفت باری تعالیٰ سے اتصاف لازم آئے گا اور یہ محال ہے بعض معتزلہ کے اس موقف سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ صفت ارادہ کسی محل میں نہیں پائی جاتی، دوسری یہ کہ وہ حادث ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ جو بذاتہ قائم ہو وہ کسی کی صفت نہیں ہوگا کیوں کہ صفت ہمیشہ غیر کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ صفت قدیم ہے اس کے تعلقات حادث ہیں۔

والکرامیۃ من ان :- کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ تو ہے لیکن وہ حادث ہے یہ لوگ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ممکن قرار دیتے ہیں یہ مذہب بھی ظاہر البطلان ہے اس لیے کہ ذاتِ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

☆☆☆☆☆

✽ والدلیل علی ما ذکرنا الآیات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشیئة لله تعالیٰ، مع القطع بلزوم قیام صفة الشیء به وامتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ وایضاً نظام العالم وجودہ علی الوجه الأوفق الأصلح دلیل علی کون صانعہ قادر مختاراً، وکذا حدوثہ إذ لو کان صانعہ موجباً بالذات لزوم قدمہ ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة۔

ترجمہ :- اور ہم نے جیسا کہ ذکر کیا ہے اس پر دلیل وہ آیتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ اور مشیت کے ثبوت پر ناطق ہیں صفتِ شئی کے شئی کے ساتھ قائم ہونے کے لزوم کے یقینی ہونے کے ساتھ اور قیامِ حوادث کے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہونے کی بنا پر نیز عالم کا نظام اور اس کا نہایت مناسب اور بہتر طریقے پر پایا جانا اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع قادر، مختار ہے یوں ہی اس کا حدوث بھی کیوں کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اپنی علتِ تامہ سے معلول کے تخلف کے محال ہونے کی بنا پر۔

### تشریح

والدلیل علی ما ذکرنا :- صفت ارادہ کی ازلیت اور اس کے قیام بذاتہ تعالیٰ پر شارح نے اس عبارت سے دلیلیں پیش کی ہیں۔

شارح نے ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات پر یہاں تین دلیلیں دی ہیں، پہلی دلیل وہ آیات ہیں جو ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات پر ناطق ہیں، مثلاً:

إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ. (سورہ ہود: ۱۰۷) بے شک تمہارا رب جب جو چاہے کرے۔ (کنز الایمان)

إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ. (سورہ نمل: ۱) بے شک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے۔ (کنز الایمان)

إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ. (سورہ حج: ۱۸) بے شک اللہ جو چاہے کرے۔ (کنز الایمان)

مذکورہ آیات سے فلاسفہ کی تردید کی گئی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب یعنی فاعل مضطر ہے۔

مع القطع بلزوم قیام صفة الشیء به :- اس عبارت سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کی تردید کی گئی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بذاتہ ہے مرید بصفہ نہیں ہے۔

امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ :- اس عبارت سے کرامیہ کی تردید کی گئی ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ صفتِ ارادہ حادث ہے اسی کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

وایضاً نظام العالم :- اس عبارت سے دوسری دلیل ذکر کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم کا مستحکم اور دیرپا نظام اور نہایت ہی عمدہ اور انسب طریقے پر اس کا وجود اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع قادر اور مختار ہے اس لیے کہ فاعل غیر مختار



کسی بھی عجیب و غریب فعل کے خلق و ایجاد پر قادر نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ افعال لایحصى کے صدور پر اسے قدرت ہو۔  
و کذا حدوثه اذ لو کان:- اس عبارت سے صفت ارادہ و مشیت کے اثبات پر تیسری دلیل دی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے عالم کا حدوث بھی اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع فاعل مختار اور فاعل بالارادہ ہے اس لیے کہ اگر صانع عالم موجب بالذات ہوتا تو عالم کا قدیم ہونا لازم ہوتا اس لیے کہ علت موجبہ سے اس کے معلول کا تخلف (علت موجود ہو اور معلول نہ موجود ہو) محال ہے جیسے کہ طلوع شمس وجود نہار کے لیے علت تامہ اور علت موجبہ ہے جس آن میں طلوع شمس ہو گا اسی آن اور لمحے میں وجود نہار بھی ہو گا طلوع شمس سے وجود نہار کا ایک لمحہ بھی تخلف نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مشاہدہ اس پر دال ہے یا جیسے آگ احراق کے لیے علت موجبہ ہے جس سے احراق کا تخلف محال ہے اسی قیاس پر اگر واجب تعالیٰ عالم کے لیے علت موجبہ ہوتا تو واجب تعالیٰ کی ازلیت و قدم کے ساتھ عالم کا ازلی اور قدیم ہونا ضروری ہوتا حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ عالم حادث ہے ”لأنه متغیر وکل متغیر حادث فاعلم حادث“ لہذا حدوث عالم اس پر دال ہے کہ اس کا صانع فاعل مختار رہے اور فاعل بالارادہ ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وروية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية. جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع فعليه البيان.

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ کی رویت آنکھ سے انکشاف تام کے معنی میں ہے۔ یہی مطلب ہے حاسہ بصر سے کسی شئی کے اس طرح اور اک کا جیسے کہ وہ شئی نفس الامر اور واقع میں ہے اس لیے کہ جب ہم چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی خفا نہیں ہے کہ چاند اگرچہ ہمارے لیے دونوں حالتوں میں منکشف ہے لیکن اس کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں زیادہ تام اور اکمل ہوتا ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت ہوتی ہے وہی رویت سے موسوم ہے، (رویت باری) عقلاً ممکن ہے یعنی جب عقل اپنی ذات کے ساتھ اوہام سے خالی ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کی رویت کے امتناع کا حکم نہیں لگا سکتی جب تک کہ امتناع پر کوئی برہان نہ قائم ہو جائے یا وجود اس کے کہ اصل عدم برہان ہے اور رویت کے جواز کے لیے اتنا کافی ہے۔ لہذا جس نے امتناع کا دعویٰ کیا ہے تو اس پر دلیل ہے۔

### تشریح

وروية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام:- ائمہ اہل سنت و جماعت کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت بالبصر دنیا اور آخرت میں عقلاً جائز ہے اور آخرت میں سمعاً و نقلاً واقع اور ثابت ہے لیکن دنیا میں شرعاً اس کے جواز اور عدم جواز میں اہل سنت مختلف ہیں اکثر اس کے جواز کی طرف گئے ہیں اور بعض لوگوں نے اس کا انکار کیا ہے اور اس کے قائل ہیں کہ غیر نبی ﷺ کے لیے دنیا میں رویت باری تعالیٰ بالبصر محال ہے کیوں کہ حاسہ بشریہ ضعیف ہیں رویت کی استطاعت نہیں رکھتے لیکن یہ استدلال

مستبعد ہے اس پر کوئی برہان نہیں ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ غیر نبی ﷺ کے لیے دنیا میں اس کا عدم وقوع ثابت ہے اس پر متکلمین، محدثین، فقہاء اور صوفیہ کا اجماع ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اس کا دعویٰ کیا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کو دنیا میں دیکھا ہے وہ زندیق ہے اور صوفیہ نے جو اس کا مشاہدہ کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے تجلیات ربانی کا روحانی طور پر مشاہدہ کیا ہے نہ کہ بصری طور پر۔ لیکن بروز قیامت ہمارا ایمان ہے کہ بندہ مومن دیدار الہی کے شرف سے باریاب ہو گا لیکن یہ دیدار بے کیف بے جہت اور بے محاذات ہو گا قرآن و احادیث اور اجماع امت سے یہ ثابت ہے معتزلہ، خوارج، روافض اور فلاسفہ وغیرہ رویت باری تعالیٰ کے منکر ہیں تفصیل فریقین کے دلائل کے ساتھ آگے آرہی ہے۔

بمعنی الانکشاف التام بالبصر:- اس عبارت سے رویت کی تعریف کی گئی ہے کہ رویت سے یہاں مراد حاسہ بصر سے کسی شئی کا انکشاف تام ہے اور انکشاف تام کا مطلب یہ ہے کہ شئی نفس الامر اور واقع میں جیسے ہے اسی طریقے پر اس کا ادراک کرنا یعنی مرئی اگر جہت و مکان میں ہے تو اس کا ادراک کون فی المجہت اور کون فی المكان کے طریقے پر کرنا اور مرئی جہت و مکان، شکل وغیرہ سے منزہ ہے تو اس کا ادراک اسی طریقے پر کرنا۔

حاصل یہ ہے کہ رویت کی تعریف انکشاف تام سے ہو یا اثبات شئی کیا ہو سے دونوں کا مرجع اور مال ایک ہے کہ رویت کا معنی صرف دیکھنا اور نظر کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے مراد انکشاف تام ہے اور بعض محققین نے یہ ذکر کیا ہے کہ رویت کی تفسیر انکشاف تام سے کرنا پھر اثبات شئی کیا ہو کو رویت کی طرف لوٹانا اس میں اس کی طرف بھی اشارہ ہے کہ رویت مصدر مبنی للمفعول یعنی فعل مجہول کے معنی میں ہے اور اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا ہے کیوں کہ انکشاف مرئی کی صفت ہے اور اگر رویت مصدر مبنی للفاعل ہو یعنی کسی شخص کا ربائی ہونا تو یہ رائی کی صفت ہے چوں کہ یہاں پر محل نزاع اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا ہے اور وہی متبادر بھی ہے کیوں کہ خصم اسی کا منکر ہے۔ لہذا رویت سے یہاں مراد اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟

وذاک انا اذا نظرنا الی البدن:- اس عبارت سے شارح انکشاف تام ثابت کے معنی میں رویت کی ایک تمثیل پیش کرتے ہیں اور یہ ایسی تمثیل ہے جو حدیث شریف سے مقتبس ہے فرماتے ہیں کہ جب ہم چودہویں رات کے چاند کو دیکھتے ہیں اور پھر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو نظر و تخیل کی ہر دونوں صورت میں ہمارے اوپر چاند منکشف رہتا ہے لیکن چاند کا انکشاف اس کی طرف نظر کرنے کی حالت میں باعتبار تخیل کی حالت کے تام اور اکمل ہوتا ہے، حالانکہ حصول علم ہر دو صورت میں ہے یا جیسے کہ ہمیں غائب عن الحس شئی کا علم و ادراک ہوتا ہے پھر ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اور حاسہ بصر سے دیکھتے ہیں تو اس وقت بھی ہمیں اس شئی کا علم و ادراک ہوتا ہے علم و ادراک ہر دونوں صورت میں ہے لیکن صورت ثانیہ میں جو ادراک ہے وہ باعتبار صورت اولیٰ کے زیادہ تام اور اکمل ہے۔

شارح نے رویت کی تفسیر میں تفصیل اس غرض سے کر دی ہے تاکہ وہ ادہام رفع ہو جائیں جو رویت باری تعالیٰ بالبصر کو مستبعد قرار دیتے ہیں اور اسے مشاہدہ روحانیہ پر محمول کرتے ہیں جسے رویت قلبی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور رویت بصری کو جسم و جسمانیات کے خواص سے قرار دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ علامہ سید شریف جرجانی لہنی جلالت شان اور قدرو منزلت کے باوجود فرماتے ہیں کہ اگر رویت سے مراد کشف تام ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اگر اس سے مراد وہ حالت ہے جو اجسام کے دیکھنے کے وقت پائی جاتی ہے تو یہ ناقابل قبول ہے اس لیے کہ یہ حالت مرئی شئی کے ارتسام یا ربائی کی آنکھ سے نکلنے والی شعاع کے مرئی سے اتصال کے وقت پائی جاتی

ہے اور یہ ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

یہ حضرت میر سید شریف کا حکم اور معتزلہ کے موقف کی طرف میلان ہے لیکن ہمارے نزدیک رویت کا ارتسام اور اتصال شعاع پر موقوف ہونا ممنوع ہے۔ اور شارح نے جو ذکر کیا ہے وہی سلف کا مذہب ہے۔

جائزہ فی العقل بمعنی ان العقل اذا خلی ونفسہ: شارح فرماتے ہیں کہ رویت باری تعالیٰ بالبصر کو عقل بھی جائز قرار دیتی ہے یعنی عقل اوہام اور وساوس سے خود کو اگر دور کر لے تو رویت بصری کے امتناع کا حکم نہیں لگا سکتی جب تک کہ امتناع رویت پر کوئی دلیل نہ قائم ہو اور اصل عدم برہان ہی ہے کیوں ماسوا باری تعالیٰ ہر شئی میں اصل عدم ہی ہے، جواز رویت عینی پر بس اتنا کافی ہے لہذا جو رویت عینی کے امتناع کا دعویٰ کرتا ہے اسے چاہیے کہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں دلیل لائے۔

عقلاً جواز رویت کو شارح نے پہلے اس لیے بیان کیا ہے تاکہ نصوص سے اس کے اوپر استدلال قائم کیا جاسکے کیوں کہ وہ امور جو عقلاً محال اور مستبعد ہوں اگر ان کے ثبوت پر نصوص ناطق ہیں تو ان میں تاویل کی جاتی ہے وہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہوتے۔

خلی ونفسہ: - خلی خلیۃ بمعنی ترک سے فعل ماضی مجہول ہے اور اوامع کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ اپنے نفس کے ساتھ اوہام اور وساوس سے مجرد ہو۔



\* وقد استدلل اهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي. تقرير الأول: أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض، ضرورة أننا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان إذ لا رابع يشترك بينهما. والحدوث عبارة عن الوجود بعد العلم، والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعلم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً. وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية بطريق جرى العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.

ترجمہ: اہل حق نے رویت کے امکان پر دو طرح سے استدلال کیا ہے عقلی اور سمعی کی تقریر یہ ہے کہ ہم اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین کرتے ہیں اس کی بداهت کے ساتھ کہ ہم دو جسموں اور دو عرضوں کے درمیان آنکھ سے دیکھ کر فرق کر لیتے ہیں اور حکم مشترک کے لیے علت مشترکہ ضروری ہے اور علت، وجود، حدوث یا امکان ہیں کیوں کہ چوتھی چیز اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک نہیں ہو سکتی اور حدوث، عدم کے بعد وجود کا نام ہے اور امکان وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو (علت کے لیے) وجود متعین ہو گیا اور وجود صانع اور غیر صانع میں مشترک ہے۔ لہذا اس کا دیکھا جانا صحیح ہو گا صحت رویت کی علت کے تحقق ہونے کی حیثیت سے اور وہ وجود ہے اور رویت کا امتناع موقوف ہے اس کے ثبوت پر کہ شئی کا ممکن کے خواص سے ہونا شرط ہے اور واجب کے خواص سے ہونا مانع ہے یوں ہی یہ بھی صحیح ہے کہ تمام موجودات دیکھے جائیں یعنی آواز، ذائقے، بو اور ان کے علاوہ یہ اس بنا پر نہیں دیکھے جاتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی رویت عادت کے جریان کے طریقے پر بندوں میں پیدا نہیں کی ہے اس بنا پر نہیں کہ ان کی رویت محال ہے۔

ح

تشریح

وقد استدلل اہل الحق:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اہل حق نے امکانِ رویت پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے جن میں ایک عقلی ہے جسے حضرت شیخ ابوالحسن اشعری نے اختیار کیا ہے اور دوسرا سمعی ہے جسے حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا یعنی اہل حق نے امکانِ رویت باری تعالیٰ بالبصر پر دو دلیلیں پیش کی ہیں جن میں ایک عقلی دلیل ہے اور دوسری نقلی دلیل ہے۔

تقریر الاول انا قاطعون:- اس عبارت سے پہلی دلیل پیش کی جا رہی ہے جو تمثیل کے طریقے پر ہے جسے فقہاء کی اصطلاح میں قیاس اور مناطقہ کی اصطلاح میں تمثیل کہتے ہیں، کسی خاص شئی کے لیے کوئی حکم ثابت کرنا اس حکم کے دوسری خاص شئی میں پائے جانے کی وجہ سے علت کے دونوں میں مشترک ہونے کی بنا پر اس کا نام تمثیل ہے۔

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں اعیان و اعراض کی رویت کا یقین ہے اور ہم بالبداہت آنکھ سے دیکھ کر دو جسموں اور دو عرضوں کے درمیان فرق بھی کرتے ہیں مثلاً ہم اپنی آنکھ سے دیکھ کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ شجر ہے اور یہ حجر ہے یہ سبز ہے اور یہ سرخ ہے۔ لہذا یہ اگر مرئی نہ ہوتے تو آنکھ سے دیکھ کر ہم ان میں فرق و تمیز نہ کر پاتے اس سے معلوم ہوا کہ رویت ان میں مشترک ہے اور حکم مشترک کے لیے علت مشترکہ کا پایا جانا ضروری ہے، یعنی جو ہر عرض کے درمیان جب حکم یعنی رویت مشترک ہے تو ان میں علتِ رویت بھی مشترک ہوگی ایسا نہیں ہوگا کہ جو ہر کی رویت کی علت جو ہر کے ساتھ خاص ہو اور عرض کی رویت کی علت عرض کے ساتھ خاص ہو اب دیکھنا یہ ہے کہ جو ہر و عرض کے مابین علت مشترکہ کیا ہے اس میں تین احتمالات ہیں یا تو علت مشترکہ وجود ہے یا حدوث و امکان میں سے کوئی ایک علت ہے۔ حدوث عدم کے بعد وجود کا نام ہے اور امکان وجود عدم میں کسی کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے اور علیت کے لیے موجود ہونا اور غیر میں اثر کرنا ضروری ہے جس کی صلاحیت حدوث و امکان میں معنی عدمی کے پائے جانے کی بنا پر نہیں پائی جاتی ہے۔ لہذا وجود کا علت مشترکہ ہونا متعین ہے معلوم ہوا کہ جو ہر و عرض کا وجود دونوں کی رویت کی علت ہے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ علت صانع اور غیر صانع میں مشترک ہے صانع کا بھی وجود ہے اور غیر صانع کا بھی وجود ہے تو جب علت رویت صانع میں بھی پائی جاتی ہے تو صانع کی رویت بھی پائی جائے گی۔ لہذا صانع یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کا بھی دیکھا جانا صحیح اور ممکن ہوگا۔

وینتوقف امتناعہا علی ثبوت کون شئی:- جواز رویت باری تعالیٰ پر جو استدلال قائم کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراض کا جواب پیش کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اجسام و اعراض کی رویت کی علت وجود ہے اور وجود واجب تعالیٰ میں بھی پایا جاتا ہے لیکن وجود واجب رویت کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے امکان کی وجہ سے کہ اجسام و اعراض میں پائی جانے والی رویت کسی ایسی شرط سے مشروط ہو جو صرف ممکن میں پائی جاتی ہو واجب میں وہ شرط نہ پائی جاتی ہو جیسے کہ ممکن کی شکل و صورت لو نیت اور تحیز ہے اور جب واجب میں وہ شرط نہیں پائی جائے گی تو اس کی رویت بھی نہیں پائی جائے گی یا یہ کہ ذاتِ واجب تعالیٰ میں علتِ رویت وجود کے پائے جانے کے ساتھ ہی ساتھ اس میں کچھ ایسی صفات پائی جاتی ہوں جو رویت سے مانع ہوں جیسے کہ واجب تعالیٰ کا جسم و جسمانیات وغیرہ سے منزہ ہونا لہذا یہاں پر علتِ رویت کے پائے جانے کے باوجود موانع رویت کے پائے جانے کی بنا پر رویت



باری تعالیٰ ممکن نہیں ہوگی۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کا امتناع اس پر موقوف ہے کہ اس کی رویت کے لیے کسی ایسی شرط سے مشروط ہونا ثابت ہو جو صرف ممکن کے ساتھ خاص ہو، ذات باری تعالیٰ میں وہ نہ پائی جاتی ہو۔ اسی طرح رویت کا امتناع اس پر موقوف ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ثابت ہو جو رویت کے موانع میں سے ہو اور نفس الامر یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کا ثبوت نہیں ہے لہذا امتناع رویت کا بھی ثبوت نہیں ہوگا اور عدم امتناع جواز کا موجب ہے، لہذا رویت باری تعالیٰ ممکن ہوگی۔ ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ شرط و موانع تحقق رویت کے منافی ہیں نہ کہ جواز رویت کے جب کہ کلام یہاں پر جواز رویت میں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کی رویت ممکن ہے یا نہیں؟

و کذا یصح ان یری سائر الموجودات:- جواز رویت پر جو دلیل دی گئی ہے اس عبارت سے اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارا یہ کہنا صحیح ہو کہ رویت کی علت وجود ہے تو لازم آئے گا کہ ہر موجود کی رویت صحیح ہو جائے جیسے ذائقہ، رائحہ وغیرہ۔

جواب یہ ہے کہ بلاشبہ ان کی بھی رویت ممکن ہے لیکن عدم رویت کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں میں ان کی رویت کا خلق نہیں کیا ہے کیوں کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی عادت عدم خلق رویت کی جاری ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو خلاف عادت ہمیں ان کی بھی رویت ہو جائے۔

☆☆☆☆☆

\* وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة، ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه. أجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً، ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم أو العرض، لأننا أول ما نرى شبحاً من بعيد إنما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعنى بالوجود، واشتراك ضروري. وفيه نظر، لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية.

ترجمہ: اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ صحت (امکان رویت) عدمی ہے لہذا یہ علت کی مقتضی نہیں ہوگی اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو واحد نوعی کی مختلف علتیں ہوتی ہیں جیسے کی حرارت آگ اور شمس سے لہذا یہ علت مشترکہ کا مستدعی نہیں ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو عدمی عدمی کی علت کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو وجود کا اشتراک ہم تسلیم نہیں کر سکتے بلکہ ہر شئی کا وجود اس کا عین ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد علت سے رویت کا متعلق ہے اور وہ جو رویت کو قبول کرے اس کے امر وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی خفا نہیں ہے پھر ممکن نہیں ہے کہ متعلق رویت جسم یا عرض کی خصوصیت ہو کیوں کہ ہم دور سے ایک مرنی شئی دیکھتے ہیں

پھر ہم اس کے لیے کسی ہویت کا ادماک کرتے ہیں بغیر اس کے جو ہر یا عرض یا انسان یا فرس یا ان کے مثل ہونے کی خصوصیت کے اور اس رویت واحد سے جو ہویت سے متعلق ہوتی ہے رویت کے بعد کبھی ہم جو کچھ اس میں ہے اس کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں، جو ہر اور اعراض کے متعلق سے اور کبھی ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے تو رویت کا متعلق شی کے لیے کسی نہ کسی ہویت کا ہونا ہے اور یہی وجود کا معنی ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے اور اس میں نظر ہے اس امکان کی وجہ سے کہ رویت کا متعلق جسمیت ہو اور وہ جو اس کے تابع ہیں یعنی اعراض بغیر کسی خصوصیت کا حامل کیے ہوئے۔

### تشریح

او حین اعتراض بان الصحة:- اس عبارت سے شارح نے جواز رویت باری تعالیٰ پر ایک اشکال پیش کیا ہے جو علی سبیل التنزل مزید متن ذیلی اشکالات پر مشتمل ہے۔

(۱) - فرماتے ہیں کہ صحت رویت کا معنی جواز رویت ہے یعنی رویت کا ممکن ہونا اور یہ ایک عدمی معنی ہے جو علت کا مقتضی نہیں ہے کیوں کہ علت کی حاجت موجود کو ہوتی ہے معدوم کے لیے تو علت وجود کا نہ پایا جاتا ہی کافی ہے۔  
(۲) - اور اگر ہم علی سبیل التنزل یہ تسلیم ہی کر لیں کہ صحت یعنی جواز رویت علت کا مقتضی ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ رویت واحد نوعی ہے یعنی ایسا واحد ہے جس کی وحدت تشخص کی بنا پر نہیں ہے جیسے انسان ہے اور واحد نوعی مختلف علتوں سے معلل ہوتا ہے یعنی اس کے لیے مختلف علتیں پائی جاتی ہیں جیسے کہ حرارت ہے اس کی علت شمس بھی ہے، نادر بھی ہے، حرکت بھی ہے، لہذا یہ واحد نوعی ہونے کی بنا پر علت واحدہ مشترکہ کا مقتضی نہیں ہوگا۔

(۳) - اور اگر ہم علی سبیل التنزل یہ بھی تسلیم کر لیں کہ واحد نوعی بھی علت واحدہ مشترکہ کا تقاضا کرتا ہے یعنی صحت رویت علت مشترکہ کی مستدعی ہے لیکن اس تقدیر پر ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ اس کے لیے علت وجود ضروری ہے اس لیے کہ صحت رویت عدمی ہے اور عدمی، امر عدمی کا معلول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ امر وجودی کا لہذا یہ ممکن ہے کہ امکان صحت رویت واجب کی علت نہ ہو بلکہ اس کے برعکس عدم رویت کی صحت کی علت ہو، لہذا یہ واجب تعالیٰ کی رویت کی صحت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

(۴) - اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ امر عدمی، عدمی کی علت کی صلاحیت نہیں رکھتا تو ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ وجود اعیان و اعراض اور ذات واجب تعالیٰ کے مابین مشترک ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر شی کا وجود اس کی ذات کا عین ہے یعنی جو جو ہر ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو وجود ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو عرض ہے وہی اس کا عرض ہے اسی قیاس پر وجود واجب تعالیٰ بھی ہے لہذا وجود واجب اور ہوگا جو ہر اور عرض کا وجود اور ہوگا۔ لہذا حکم مشترک (رویت) کے لیے وجود علت واحدہ مشترکہ نہیں بن سکتا اور جب علت مشترک نہیں ہے تو حکم بھی مشترک نہیں ہوگا۔ لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ اعیان و اعراض کی رویت تو ہو جیسے کہ یہ واقع ہے لیکن ذات باری تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہو۔

اجیب بان المراد بالعللة:- اس عبارت سے شارح اشکالات کو دفع کرتے ہیں اس اندفاع کو آپ جواز رویت پر جو پہلی دلیل دی گئی ہے اس میں قدرے تغیر کے ساتھ دوسری دلیل بھی کہہ سکتے ہیں۔

حاصل جواب یہ ہے کہ استدلال میں صحت رویت کی علت سے علت کا متبادر معنی جو کسی کے وجود میں مؤثر ہو مراد نہیں ہے بلکہ یہاں علت سے مراد وہ ہے جو رویت کا متعلق ہو یعنی جسے دیکھا جائے جو دیکھے جانے کے قابل ہو اور ظاہر ہے کہ وہ چیز جسے دیکھا

جائے گا جو دیکھے جانے کے قابل ہوگی یقیناً وہ ایک وجودی شے ہوگی اس لیے کہ معدوم دیکھے جانے کے قابل نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی اسے دیکھا جاسکتا ہے۔ فیہ مافیہ۔

اس جواب میں سقم یہ ہے کہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جناب ہم نے صحتِ رویت جو معلول کے درجے میں ہے اس کے عدی ہونے پر حجت قائم کی ہے جب کہ آپ صحتِ رویت کی جو علت ہے اس کے معنی میں تاویل کر کے اس کا وجودی ہونا ثابت کرتے ہیں پھر یہ کہ اگر اس تاویل سے علت کا امر وجودی ثابت کرنا مقصود ہے تو علت کے معنی میں تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ علت کا متبادر معنی جو کسی کے وجود میں مؤثر ہو خود ہی وجودیت کا متقاضی ہے پھر اس تاویل سے کیا فائدہ؟

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہم نے معلول کی وجودیت ثابت کرنے کے بجائے علت کے معنی میں تاویل اس لیے کی ہے کہ علت کا جو یہ معنی تاویل ہے اس کے اعتبار سے صحتِ رویت جو معلول ہے وہ خواہ وجودی ہو یا عدی علت بمعنی قابلِ رویت کا محتاج ضرور ہوگا لہذا پہلا اشکال کہ صحتِ رویت عدی ہے علت کا مقتضی نہیں ہے ساقط ہو جائے گا اسی طرح تیسرا اشکال کہ صحتِ رویت عدی ہے اور عدی امر عدی کا معلول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ امر وجودی کا وہ بھی دفع ہو جائے گا کیوں کہ صحتِ رویت علت بمعنی متعلق رویت یعنی قابلِ رویت کا معلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے پھر جب یہ مان لیا گیا کہ علت بمعنی متعلق رویت اور قابلِ رویت ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ متعلق رویت یعنی وہ جو دیکھے جانے کے قابل ہو جسے دیکھا جاسکے اس کے لیے جسمیت یا عرضیت کی کوئی تخصیص نہیں ہے یعنی دیکھی جانے والی چیز کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ جسم ہو یا عرض ہو اس لیے کہ ہم دور سے ایک چیز دیکھتے ہیں بغیر اس یقین کے کہ وہ کیا ہے؟ جو ہر ہے کہ عرض ہے، انسان ہے کہ فرس ہے دور سے ہمیں اس کا کوئی علم و ادراک نہیں ہو پاتا ہے کہ وہ کیا ہے بس ہمیں صرف یہ علم ہوتا ہے کہ وہ ایک ہوتی ہے، ایک مرئی شے ہے، اس کی نوعیت کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا ہے اور پہلی مرتبہ اس مرئی شے کے دیکھنے کے بعد جب ہم سے کوئی اس کے بارے میں ”آی شئی ہو فی ذاته“ سے سوال کرتا ہے تو کبھی ہمیں اس پر قدرت ہوتی ہے کہ ہم بتائیں کہ وہ جو ہر ہے یا عرض ہے یا کہ وہ انسان ہے یا فرس ہے اور کبھی ہمیں اس پر کوئی قدرت نہیں ہوتی کہ ہم اس کے بارے میں کچھ بتا سکیں کہ وہ کیا ہے بس ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ وہاں ایک شے ہے معلوم ہوا کہ متعلق رویت یعنی دکھائی دینے والی شے کے لیے جسم و جوہر ہونے کی کوئی تخصیص نہیں ہے بس اس کے لیے ایک ہوتی ہونا کافی ہے۔ وجود سے یہاں پر یہی معنی مراد ہے لہذا دوسرا اشکال کہ رویت واحد نوعی ہے اس کے لیے مختلف علتیں ہوتی ہیں یہ بھی ساقط ہو گیا اور وجود، ذات واجب تعالیٰ، اعیان و اعراض، اجسام و جوہر ہر ایک میں مشترک ہے۔ لہذا چوتھا اشکال کہ حکم مشترک کے لیے وجود علت مشترک نہیں بن سکتا یہ بھی ساقط ہو گیا۔

وفیہ نظر لہذا اُن یكون:- اس عبارت سے جواب پر ایک اعتراض قائم کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ رویت کا متعلق مطلق جسمیت اور اس کے توابع یعنی اعراض ہوں بغیر کسی خصوصیت کا لحاظ کیے ہوئے اور مطلق جسمیت و اعراض تمام موجودات میں مشترک نہیں ہیں کیوں کہ ذات واجب تعالیٰ جسم نہیں ہے لہذا یہ لازم نہیں ہے کہ ہر موجود کی رویت صحیح ہو۔ نیز مرئی اگر ہوتی ہو اور ہوتی فقط وجود کا نام ہو تو ہم مبصرات کے درمیان فرق و تمیز ہی نہیں کر پائیں گے۔

جواب یہ ہے کہ فرق مبصرات کے درمیان بالبداہت ہے نہ کہ بالبر اور حضرت امام رازی یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اعتراضات مکابہ ہیں۔



\* و تقریر الثانی: ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الرؤية بقوله "رب أرني أنظر إليك" فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفهاً و عبثاً و طلباً للمحال، و الأنبياء منزّهون عن ذلك. و ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل و هو أمر ممكن في نفسه، و المعلق بالممكن ممكن، لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، و المحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

ترجمہ: دوسرے استدلال کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول سے رویت کی درخواست کی "رب أرني أنظر إليك" لہذا اگر رویت ممکن نہ ہو تو رویت کی طلب جہالت ہوگی اس بات سے کہ اللہ کے حق میں کیا ممکن ہے اور کیا نہیں ممکن ہے یا حماقت اور عبث ہے اور محال چیز کی طلب ہے اور انبیاء علیہم السلام ان نقائص سے منزہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرارِ جبل پر معلق فرمایا ہے اور استقرار فی نفسہ امر ممکن ہے اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ ممکن ہوتا ہے اس لیے کہ تعلیق کا معنی معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکنہ تقدیرات میں سے کسی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا۔

### تشریح

و تقریر الثانی ان موسیٰ علیہ السلام: اس عبارت سے جواز رویت پر دوسری دلیل جو دلیل سمعی اور نقلی ہے شارح پیش کرتے ہیں یہ در حقیقت دو دلیلیں ہیں جو ایک لڑی میں پرودی گئی ہیں پہلی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول "رب أرني أنظر إليك" سے دی گئی ہے اور دوسری دلیل شارح نے اپنے قول "ان الله تعالى قد علق الخ" سے دی ہے دونوں دلیلوں کا ماخذ قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنُتَرِّنِي وَلَٰكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴿١٤٣﴾

اور جب موسیٰ ہمارے وعدہ پر حاضر ہوا اور اس سے اس کے رب نے کلام فرمایا، عرض کی اے رب میرے مجھے لہنا دیدار دکھا، کہ میں تجھے دیکھوں فرمایا تو مجھے ہرگز نہ دیکھ سکے گا ہاں اس پہاڑ کی طرف دیکھ یہ اگر اپنی جگہ پر ٹھہرا ہوا تو عنقریب تو مجھے دیکھ لے گا۔ (کنز الایمان)

حاصل یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو ذاتِ باری تعالیٰ سے شرفِ ہم کلامی حاصل ہوا تو آپ کے دل میں ذاتِ باری تعالیٰ کے دیدار کا شوق شدید تر ہو گیا یہاں تک کہ آپ نے بارگاہِ الہی میں یہ معروضہ پیش کیا: "رب أرني أنظر إليك" اب دیکھنا یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن نہیں ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست معاذ اللہ آپ کی جہالت پر مبنی ہوگی آپ کی حماقت اور طلب عبث پر مبنی ہوگی جہالت یوں کہ اولو العزم رسول ہوتے ہوئے آپ کو یہ معلوم ہی نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے حق میں کیا محال اور کیا محال نہیں ہے اور اگر آپ کو یہ معلوم ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت محال ہے دیکھنا ممکن نہیں ہے پھر بھی دیکھنے کی درخواست کرنا معاذ اللہ یہ آپ کی حماقت ہے اور طلب عبث ہے اور انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم تمام نقائص اور معائب سے مبرا ہوتے ہیں۔ لہذا اثبات ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت فی نفسہ ممکن ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ آیت امکانِ رویتِ باری تعالیٰ کی روشن دلیل ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال اس بات کی دلیل ہے کہ وہ رویتِ باری تعالیٰ کا اعتقاد رکھتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال مانا جائے تو یہ اعتقاد گمراہی اور ضلالت قرار پائے گا کیوں کہ جو چیز اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہو اس کو ممکن ماننا سخت گمراہی ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام جو اللہ تعالیٰ کے کلیم اور اولو العزم رسول ہیں کس



طرح گمراہی کا اعتقاد رکھ سکتے ہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہے ورنہ حضرت موسیٰ کلیم اللہ ﷺ پر معاذ اللہ گمراہی اور ضلالت کا الزام عائد ہوگا اور یہ الزام قطعاً باطل ہے۔ لہذا اس کا محال ہونا بھی باطل ہوا۔

وإن اللہ تعالیٰ قد علق الرویۃ: یہ جواز رویت کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ ﷺ نے دیکھنے کی درخواست کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

أُنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ ۚ (الاعراف: ۱۴۳)

اس پہاڑ کی طرف دیکھ یہ اگر اپنی جگہ پر ٹھہرا رہا تو عنقریب تو مجھے دیکھ لے گا۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرارِ جبل پر معلق فرمایا کہ اگر پہاڑ اپنی جگہ پر برقرار رہا تو تم مجھے دیکھ سکو گے اور استقرارِ جبل فی نفسہ امر ممکن ہے کیوں کہ استقرار سے کوئی محال لازم نہیں آتا اور اس لیے بھی کہ ہر جسم کا ساکن رہنا ممکن ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے کیوں کہ تعلیق کا معنی ہی اس بات کی خبر دینا ہے کہ معلق بہ کے پائے جانے کے وقت معلق بھی پایا جائے گا اور محال تقدیرات ممکنہ میں سے کسی بھی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا یہاں پر استقرارِ جبل ایک ممکن تقدیر ہے لہذا اس تقدیر ممکنہ پر محال کا وقوع نہیں ہو سکتا لہذا اثبات ہوا کہ رویت باری تعالیٰ محال نہیں ہے ممکن ہے۔

☆☆☆☆☆

❖ وقد اعترض بوجوه أقواها: أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا: "لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة" فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأن لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال. وأجيب: بأن كلامنا من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام أن الرؤية ممتعة، وإن كانوا كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً. والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

ترجمہ: اور اس دلیل پر چند وجوہ سے اعتراض کیا گیا ہے جن میں قوی تر اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ ﷺ کا سوال اپنی قوم کی وجہ سے تھا جب قوم نے ان سے کہا "كُنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً" تو آپ نے رویت کا سوال کیا تاکہ وہ لوگ رویت کے محال ہونے کو جان لیں جیسا کہ انھیں اس کے امتناع کا علم ہے اور یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ حالت تحرك میں استقرارِ جبل ہے اور یہ محال ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک خلافِ ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے، علاوہ ازیں قوم اگر مومن تھی تو ان کے لیے حضرت موسیٰ ﷺ کا یہ کہنا ہی کافی تھا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ لوگ کافر تھے تو وہ اللہ تعالیٰ کے حکم امتناع کی تصدیق کرنے والے نہیں تھے، لہذا خواہ وہ مومن ہوں یا کافر سوال لغو ہے اور استقرار حالت تحرك میں بھی ممکن ہے اس طور پر کہ حرکت کے بجائے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح

وقد اعترض بوجوه أقواها: جواز رویت باری تعالیٰ پر دی گئی سمعی دلیلوں پر یہاں دو اعتراضات کیے جا رہے ہیں جن میں سے پہلے اعتراض کا تعلق پہلی دلیل سے ہے اور دوسرے کا تعلق دوسری دلیل سے۔

پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال رویت اس بنا پر نہیں تھا کہ آپ ذات باری تعالیٰ کی رویت کا اعتقاد رکھتے تھے اور دیکھنا ممکن سمجھتے تھے بلکہ آپ بھی اس کے امتناع کے معترف تھے اور محال ہونے کا علم رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود انھوں نے اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی اس کی وجہ ان کی قوم کا بار بار یہ کہنا تھا کہ:

لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نُرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً. (البقرة: ۵۵) ہم ہرگز تمہارا یقین نہ لائیں گے جب تک اعلانیہ خدا کو نہ دیکھ لیں۔ (کنز الایمان)

چوں کہ آپ کی قوم اس پر مصر تھی کہ جب تک ہم اللہ کو اپنی آنکھ سے نہیں دیکھ لیں گے اس وقت تک ہم آپ پر ایمان نہیں لائیں گے اور آپ کی بات کا یقین نہیں کریں گے ہاں اگر آپ ہمیں اللہ کو دکھادیں تو ضرور ہم آپ پر ایمان لے آئیں گے اور جو آپ کہہ رہے ہیں مان جائیں گے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے دیکھنے کا سوال کیا تاکہ قوم کو بھی اس کا علم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہے دیکھنا ممکن نہیں ہے اور وہ اس مطالبے سے باز آئیں جیسا کہ انھیں اس کے محال ہونے کا علم ہے معلوم ہوا کہ جواز رویت پر اس آیت سے استدلال فاسد ہے کیوں کہ یہ آیت امتناع رویت پر دال ہے نہ کہ جواز رویت پر۔

وَبَأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنْ الْمَعْلُوقِ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ: یہ دوسری دلیل پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اتنی بات تو ہم بھی مانتے ہیں کہ ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے لیکن معلق علیہ تو پہلے ممکن ہو، یہاں تو حال یہ ہے کہ معلق علیہ ممکن ہی نہیں ہے اس لیے کہ اس سے اس تجلی کی حالت میں استقرار مراد ہے جو حرکت و تزلزل کی موجب ہے اور ظاہر ہے کہ حالت تحرک میں استقرارِ جبل محال ہے، اور جو محال پر معلق ہوتا ہے وہ محال ہوتا ہے، ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا ذات باری تعالیٰ کا دیکھنا ممکن نہیں ہے۔

وَأَجِيبَ بَأَن كَلَامِن ذَلِك: اس عبارت سے شارح نے دونوں اعتراض کا جواب دیا ہے پہلے دونوں کا ایک مشترک جواب دیا گیا ہے پھر دونوں اعتراض کا الگ الگ طریقوں سے بھی جواب پیش کیا گیا ہے۔

دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال رویت اپنے لیے نہیں تھا بلکہ اس سے قوم کو یہ باور کرانا تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے یہ ظاہر آیت کے خلاف ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو چاہیے تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سوال میں ”أَرِنِي“ کے بجائے ”أَرِهِمْ“ ذکر کرتے اسی طرح ”أَنْظُرْ“ کے بجائے ”يَنْظُرُوا إِلَيْكَ“ کہتے۔

اسی طرح آپ کا یہ کہنا کہ حالت تحرک میں استقرارِ جبل مراد ہے یہ بھی خلاف ظاہر ہے اس لیے کہ آیت شریفہ میں مطلق ”فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ“ آیا ہوا ہے۔ لہذا اطلاق کی حالت تحرک سے تفسید ظاہر آیت کے خلاف ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ نصوص کو ان کے ظاہر معنی سے بلا ضرورت پھیرنا اور بلا ضرورت اس میں تاویل کرنا باطل ہے۔

على أن القوم إن كانوا مؤمنين: اس عبارت سے پہلے اعتراض کا انفرادی جواب پیش کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ اعتراض کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کے اس مطالبے کی بنا پر تھا کہ ہم آپ پر ایمان اور آپ کی باتوں کی تصدیق اس وقت تک نہیں کریں گے جب تک کہ ہم اللہ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں بے معنی ہے اس لیے کہ اس طرح کا سوال کرنے والے اگر آپ کی قوم سے تعلق رکھنے والے وہ لوگ تھے جو مومن تھے اور آپ پر ایمان لاچکے تھے تو ان کے لیے آپ کا یہ کہنا ہی کافی تھا کہ اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا مطالبہ نہ کرو کیوں کہ اسے دیکھنا محال ہے رویت ممکن نہیں ہے بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر یہ بھی ضروری تھا کہ اس مطالبے پر ان کو پھکار بھی لگاتے اور اچھی طرح ان کی کلاں لیتے جیسا کہ آپ نے ان کے اس مطالبے۔

اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ إِلَهَةٌ

ہمیں ایک خدا بنادے جیسا کہ ان کے لیے اتنے خدا ہیں۔

(الاعراف: ۱۳۸)

(کنز الایمان)

ان کو پھکار لگاتے ہوئے فرمایا:

إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (الاعراف: ۱۳۸)

تم ضرور جاہل لوگ ہو۔ (کنز الایمان)

اور اگر وہ لوگ کافر تھے تو اللہ تعالیٰ کے حکم امتناع بالرویت ”لَنْ تَرَانِي“ کی وہ ہرگز تصدیق نہ کرتے، بہر حال سوال کرنے والے مومن ہوں یا کافر ہر صورت میں سوال رویت عبث ہو گا لہذا معلوم ہوا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کے مطالبے کی بنا پر نہیں تھا بلکہ خود آپ دیدار الہی کے مشتاق تھے کیوں کہ جس سے بات کی جاتی ہے یا جس سے شرف ہم کلامی حاصل ہوتا ہے اسے دیکھنے کا اشتیاق انسان کی فطرت میں داخل ہے۔

والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن:- اس عبارت سے دوسرے اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ حالت تحرک میں استقرارِ جبل مراد ہے جو کہ محال ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ حالت تحرک میں بھی استقرارِ جبل ممکن ہے جس کی صورت یہ ہے کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے، محال حرکت و سکون کا ایک ساتھ ایک ہی محل میں پایا جاتا ہے اور حرکت و سکون کا ایک ساتھ اجتماع یہاں معلق علیہ نہیں ہے، لہذا معلق علیہ ممکن ہے نہ کہ محال اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے۔ لہذا رویت باری تعالیٰ ممکن ہوگی۔

☆☆☆☆☆

☆ واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى: ”وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة.“ وأما السنة فقوله عليه السلام: ”إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر“ وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم. وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها. ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا دیکھنا نقل سے ثابت ہے اور دارالآخرت میں مومنین کے لیے اللہ تعالیٰ کی رویت کے ثبوت پر دلیل سمعی وارد ہے لیکن کتاب اللہ سے تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ”وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ“ اور سنت سے حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے: ”بے شک تم عنقریب اپنے رب کو دیکھو گے جیسے کہ تم چاند کو چودھویں رات میں دیکھتے ہو“ یہ حدیث مشہور ہے اس کی اکیس اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے روایت کی ہے، لیکن اجماع سے دلیل یہ ہے کہ امت آخرت میں وقوع رویت پر متفق ہے اور آیتیں جو اس سلسلے میں وارد ہیں وہ اپنے ظاہر پر محمول ہیں۔

تشریح

☆ واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي:- ماقبل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی رویت عقلاً ممکن ہے اب یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ نقلاً بھی اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ثابت ہے دارالآخرت میں مومنین دیدار الہی سے شرف یاب ہوں گے کتاب و سنت اور اجماع سے اس کا ثبوت ہے اور کتاب و سنت سے جس کا ثبوت ہو اس پر ایمان لانا ضروری ہے۔

قیامت کے دن الٰہی ایمان کو دیدار الہی نصیب ہو گا اس کے ثبوت پر یہ آیت دلالت کرتی ہے: ”وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ“



إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ“ (القيامة: ۲۲، ۲۳) قیامت کے دن ایمان والوں کے چہرے اپنے رب کو دیکھ کر تڑپنے ہوں گے اگر اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہو تو قیامت کے دن مومنین اسے کیسے دیکھیں گے اور یہ حدیث بھی ثبوت اور وقوع رویت پر صریح الدلائل ہے: ”انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر“ عنقریب تم اپنے رب کو ایسے دیکھو گے جیسے تم چاند کو چودہویں کی رات میں دیکھتے ہو۔

اس حدیث کی روایت امام بخاری، امام مسلم اور دیگر محدثین نے بھی کی ہیں اور عند المحققین یہ حدیث متواتر ہے اور یہ حدیث بھی ثبوت رویت پر دال ہے: ”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما یقول إن محمداً ﷺ رأى ربّه مرتین مرةً یبصره مرةً بفؤاده وراة الطبرانی فی الاوسط بامسناد حسن۔“ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنے رب کو دوبار دیکھا ایک بار اپنی ظاہری آنکھ سے اور دوسری بار اپنے قلب مبارک کی آنکھ سے۔ آخرت میں وقوع رویت پر امت کا اجماع بھی قائم ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ثبوت رویت پر جو آیات وارد ہیں وہ اپنے ظاہری معنی اور مفہوم پر محمول ہیں، یہ اجماع صحت رویت اور وقوع رویت پر ایک ساتھ دلالت کر رہا ہے۔

☆☆☆☆☆

ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم. وأقوى شبههم من العقليات: أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غايبة القرب ولا في غايبة البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب: منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: فيرى لافي مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد.

ترجمہ: پھر مخالفین کی باتیں منظر عام پر آئیں اور ان کے شبہات اور تاویلات مشہور ہوئے اور عقليات سے ان کا قوی تر شبہ یہ ہے کہ رویت مرئی کے مکان اور جہت اور دیکھنے والے کے آگے ہونے کی شرط سے مشروط ہے اور دونوں کے مابین اس قدر فاصلہ ہو کہ مرئی نہ تو انتہائی نزدیک ہو اور نہ انتہائی دور ہو اور رائی کی آنکھ کی شعاع کا مرئی سے اتصال ہو اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ اور جواب ان شرطوں کا نہ تسلیم کرنا ہے اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ وہ دیکھا جائے گا بغیر مکان، بغیر جہت، بغیر مقابلے اور بغیر اتصال شعاع کے اور بغیر رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ثبوت مسافت کے اور غائب کا حاضر پر قیاس فاسد ہے۔

### تشریح

ثم ظهرت مقالة المخالفين: شارح فرماتے ہیں کہ رویت باری تعالیٰ کے ثبوت پر اجماع امت کے بعد مخالفین رویت مثلاً معتزلہ، خوارج، روافض وغیرہ کی باتیں سامنے آئیں اور ان کے شبہات اور آیات میں غیر ضروری جوہیں مشہور ہوئیں لیکن رویت باری تعالیٰ پر اجماع امت کے بعد ان کا انکار قابل اعتنا نہیں ہے۔

منکرین رویت کے شبہات بھی دو طرح کے ہیں سمعی اور عقلی، عقليات سے متعلق ان کا سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ کسی کو دیکھنا یہ چند شرطوں سے مشروط ہے پہلی شرط یہ ہے کہ جسے دیکھا جائے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی مکان اور جہت میں ہو



دیکھنے والے کے سامنے ہو، ظاہر ہے کہ مرئی اگر کسی جگہ اور طرف میں نہیں ہوگا اور بجائے آئے ہونے کے پیچھے ہوگا تو اسے کیسے دیکھا جائے گا دوسری شرط یہ ہے کہ مرئی رائی سے ایک مناسب فاصلے پر ہو کہ اسے دیکھا جاسکے نہ انتہائی قریب ہو جیسے کہ آنکھ کی پلکیں ہیں جو انتہائی قربت کی وجہ سے دیکھی نہیں جاتیں اسی طرح مرئی رائی سے انتہائی دور بھی نہ ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ رائی کی آنکھ سے نکلنے والی شعاع مرئی تک پہنچ رہی ہو اور اس پر پڑ رہی ہو رائی اور مرئی کے درمیان میں کوئی شئی حائل نہ ہو اور یہ سب ذاتِ باری تعالیٰ کے حق میں محال ہیں اور تجربہ یہ بتا رہا ہے کہ ان میں سے اگر کوئی شرط مفقود ہوگئی تو پھر رویت کا وقوع نہیں ہوگا۔

والجواب: منع هذا الاشتراط:- جواب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی شرط ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے اسی لیے مشائخ نے یہ ممکن قرار دیا ہے کہ اندھا آدمی چین کو دیکھ سکتا ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ عادتِ الہیہ یہی جاری ہے کہ جب یہ شرطیں پائی جائیں تو رویت ہو اور نہ پائی جائیں تو رویت کا تحقق نہ ہو لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو خلاف عادت ان شرائط کے بغیر بھی رویت کا خلق کر دے جیسے کہ حضور ﷺ اپنے آگے بھی دیکھتے تھے اور پیچھے بھی دیکھتے تھے۔ حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ اور معتزلہ نے جو شرطیں رویت کے لیے ضروری قرار دی ہیں ان کا ضروری ہونا عادتاً ہے عقلاً نہیں ہے، اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ خرق عادت کے طور پر ان شرائط کے بغیر بھی رویت واقع کر دے جیسا کہ شبِ معراج میں حضور ﷺ کو اللہ کی رویت خرق عادت ہی کے طریقے پر ہوئی۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسی جواب کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے: ”فیری لافی مکان ولا علی جهة الخ“ یعنی اللہ تعالیٰ کی رویت بروز قیامت یا جنت میں جہت و مکان، اتصال شعاع وغیرہ کے بغیر بندہ مومن کو خرق عادت کے طور پر ہوگی۔

وقیاس الغائب علی الشاہد فاسد:- اس عبارت سے اس اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ اگر علی سبیل التنزل ہم یہ تسلیم ہی کر لیں تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ شرطیں دنیوی رویت کے لیے ہیں یا جواہر و اعراض کی رویت کے لیے ہیں لیکن اخروی یا حق سبحانہ تعالیٰ کی رویت کے لیے یہ شرطیں ضروری نہیں۔ لہذا غائب کا شاہد پر قیاس کرنا۔ ”قیاس مع الفارق“ ہے۔

☆☆☆☆☆

\* وقد يستدل علی عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا، وفيه نظر، لأن الكلام فی الرؤية بحاسة البصر. فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى، وإلا لجاز أن کون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه سفسطة. قلنا: ممنوع، فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا يجب عند اجتماع الشرائط.

ترجمہ: اور کبھی اللہ تعالیٰ کی رویت کے ان شرطوں سے مشروط نہ ہونے پر استدلال اللہ تعالیٰ کا ہمیں دیکھنے سے کیا جاتا ہے اور اس میں نظر ہے کیوں کہ بحث آنکھ سے دیکھنے میں ہے اگر یہ کہا جائے کہ رویت اگر ممکن ہو اور آنکھ سلامت ہو اور ساری شرطیں موجود ہوں تو ضروری ہے کہ وہ دکھائی دے ورنہ ممکن ہے کہ ہم اپنے سامنے بلند و بالا پہاڑ کو نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ ہے ہم کہیں گے کہ یہ ناقابلِ تسلیم ہے کیوں کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ کے خلق سے ہوتی ہے۔ لہذا شرط کے پائے جانے کے وقت دیکھنا ضروری نہیں ہے۔

### تشریح

وقد يستدل على عدم الإشرائط:- معتزله کے اشکال کے اندفاع کے لیے کبھی شرائط مذکورہ سے رویت کے عدم اشتراط پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ہمیں دیکھتا ہے جب کہ یہاں پر کوئی بھی شرط نہیں پائی جا رہی ہے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بلا شرط ہم بھی اللہ تعالیٰ کو دیکھ لیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ استدلال محل نظر ہے اس لیے کہ گفتگو آنکھ سے دیکھنے دکھانے کی چل رہی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ہمیں دیکھنا بغیر آنکھ کے ہے۔

فإن قيل: لو كان جائز الرؤية: موانع رویت کے شبہات میں سے معتزلہ کا ایک عقلی شبہ یہ بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہو اور دیکھنے والوں کی نگاہیں صحیح اور سلامت ہوں یعنی آنکھوں میں کوئی خلل واقع نہ ہو تو ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ہر کسی کو دکھائی دے اور اگر حاسہ صحیح و سالم ہو اور مرئی کا دیکھنا بھی ممکن ہو پھر بھی وہ دکھائی نہ دے تو یہ ممکن ہے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ موجود ہوں اس کے باوجود وہ ہمیں دکھائی نہ دیں اور یہ باطل ہے بدیہی کا انکار ہے۔ لہذا یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ قطعاً قابل تسلیم نہیں کیوں کہ شرائط کے پائے جانے پر رویت ضروری نہیں ہے اس لیے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے۔ لہذا یہ ممکن ہے کہ شرط کے پائے جانے کے باوجود خلق رویت نہ ہو اور اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بغیر شرط کے رویت کا خلق کر دے۔



\* ومن السمعیات قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئی: أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال.

ترجمہ: اور سمعیات میں سے منکرین رویت کا قوی تر شبہ اللہ تعالیٰ کا قول "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" ہے اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد کہ الابصار استغراق کے لیے ہے اور یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ عموم سلب کے لیے ہے نہ کہ سلب عموم کے لیے اور یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ ادراک مطلق رویت کا ہے نہ کہ جوانب مرئی سے علی وجہ الاحاطہ رویت کا، جواب یہ ہے کہ اوقات و احوال کے عموم پر اس میں کوئی دلالت نہیں ہے۔

### تشریح

ومن السمعیات قوله:- منکرین رویت کی سمعی دلیلوں میں سے ایک نہایت قوی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

آنکھیں اسے احاطہ نہیں کرتیں اور سب آنکھیں اس کے احاطہ میں ہیں۔ (کنز الایمان)

اسی آیت سے معتزلہ جواز رویت پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ آیت صراحت کے ساتھ اس پر دلالت کرتی ہے کہ آنکھیں ذات باری تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتیں یعنی اسے نہیں دیکھ سکتیں اس لیے کہ "ابصار" جمع ہے اور اہل اصول و لغت اور

مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ جمع پر جو الف لام برائے تعریف داخل ہوتا ہے وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہذا ”لَا تُذَرِّكُهُ الْأَبْصَارُ“ ”لا تدرکہ بصر من الابصار“ کے معنی میں ہے جو عموم سلب یعنی سلب کلی کا فائدہ دے رہا ہے اور محمول کی نفی موضوع کے ہر فرد سے ہو رہی ہے یعنی نگاہ کا کوئی فرد بھی ذات باری تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا خواہ اس کا تعلق مومن کی نگاہ سے ہو یا کافر کی۔ لہذا عدم رویت باری میں کافر اور مومن کی کوئی تخصیص نہیں ہے کسی کی بھی نگاہ اس کا ادراک نہیں کر سکتی کوئی بھی اسے نہیں دیکھ سکتا۔

والجواب بعد تسلیم کون الأبصار:- معتزلہ اور منکرین رویت کے اس اعتراض واستدلال کا شارح اس عبارت سے علی سبیل التanzیل چار جواب پیش کرتے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جمع پر الف لام برائے تعریف ہمیشہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے یہ مفید استغراق اس وقت ہوتا ہے جب کہ لام عہد خارجی کی مراد پر کوئی قرینہ نہ پایا جائے اور صورت مسئلہ میں نصوص مومنین کی رویت پر دال ہیں جو اس بات پر قرینہ ہیں کہ ”ابصار“ پر داخل ہونے والا لام تعریف برائے استغراق نہیں ہے بلکہ برائے عہد خارجی ہے اور اس سے مراد کافروں کی نگاہیں ہیں یعنی کافروں کو اللہ کی رویت نہیں ہوگی اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ ”ابصار“ پر جو لام تعریف داخل ہے وہ برائے استغراق ہے پھر بھی عدم جواز رویت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ضابطہ یہ ہے کہ موجبہ کلیہ پر جب حرف سلب داخل ہوتا ہے تو ایجاب کلی مرتفع ہو جاتا ہے جیسے کہ ”کل حیوان انسان“ موجبہ کلیہ ہے اب جب ہم نے اس پر لیس داخل کر کے یوں کہا ”لیس کل حیوان انسان“ تو لیس کے دخول سے پہلے انسان کا جو ثبوت حیوان کے ہر فرد کے لیے پایا جا رہا تھا وہ لیس کے دخول کے بعد مرتفع ہو گیا اب قضیہ کا معنی یہ ہوگا کہ ہر حیوان انسان نہیں ہے یعنی ایجاب کلی کا رفع ہو جائے گا اور رفع ایجاب کلی کو سلب جزئی لازم ہوتا ہے اس ضابطے کی رو سے ہم کہتے ہیں کہ ”تُذَرِّكُهُ الْأَبْصَارُ“ موجبہ کلیہ ہے اور جب اس پر حرف سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی مرتفع ہو گیا اور معنی یہ ہوا ”لَا تُذَرِّكُهُ الْأَبْصَارُ“ یعنی ساری نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں یہ سلب عموم ہے یعنی محمول کی نفی موضوع کے ہر فرد سے نہیں ہے جسے سلب جزئی کہا جاتا ہے اور سلب جزئی ایجاب جزئی کے منافی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اٹھارا مطالب جو عموم سلب یعنی سلب کلی ہے وہ ثابت نہیں ہوگا اور آیت میں ہر نگاہ سے رویت کی نفی مراد نہیں ہوگی صرف کافروں سے رویت کی نفی ہوگی مومنین کے لیے رویت کا ثبوت ہوگا یہ اعتراض کا جواب ثانی ہے۔ جواب ثانی اور اول پر دلالت شارح کی یہ عبارت کر رہی ہے: ”بعد تسلیم کون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم“ اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ آیت عموم سلب یعنی سلب کلی پر دال ہے اور ہر فرد سے رویت کی نفی مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ آیت میں مطلق رویت کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ رویت ”علی وجه الاحاطہ“ کی نفی مراد ہے بلفظ دیگر اس آیت سے اللہ تعالیٰ کی رویت کی نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ ادراک کی نفی ہوتی ہے اور ادراک کا معنی رویت نہیں ہے بلکہ ادراک احاطہ کا نام ہے اور احاطہ کا معنی کسی چیز کو گھیرنا ہے۔ لہذا آیت کریمہ کے معنی ہوئے کہ تمام آنکھیں اللہ تعالیٰ کو گھیرے میں نہیں لے سکتیں اور اللہ تعالیٰ سب آنکھوں کو محیط ہے اور سب کو اپنے علم و قدرت کے گھیرے میں لیے ہوئے ہے۔ لہذا اس آیت مبارکہ سے اس رویت کی نفی ثابت ہوگی جس سے اللہ تعالیٰ کا احاطہ ہو جائے لیکن وہ رویت جس سے اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہ ہو اس کی نفی اس سے ثابت نہیں ہوگی یعنی رویت بالاحاطہ کی نفی سے مطلق رویت کی نفی نہیں ثابت ہوگی یہ اعتراض کا



جواب ثالث ہے اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ آیت کریمہ سے مطلق رویت کی نفی مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ نفی جمیع اوقات اور جمیع احوال کو دائر ہے بلکہ یہ نفی صرف احوال دنیا کے ساتھ خاص ہے یا یہ نفی آخرت کے بعض احوال کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ یہ ثابت شدہ ہے کہ مومنین کو رویت جنت میں ہر وقت نہیں ہوگی بعض مومنین کو صرف جمعہ کے دن رویت ہوگی اور بعض کو حسب مرتبہ ہر دن دوبار رویت ہوگی اور بعض کو ہر جمعہ کو دو مرتبہ رویت ہوگی، یہ اعتراض کا چوتھا جواب ہے۔ تیسرے جواب اور چوتھے جواب پر شارح کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے۔ ”وكون الادراك هو الروية مطلقاً الخ“



\* وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية، إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يري للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء. وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر، لأن المعنى أنه مع كونه مرئياً لا يدرك بالأبصار لتعالیه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب. ترجمہ: اور بھی اس آیت سے جواز رویت پر استدلال کیا جاتا ہے اس لیے کہ اگر رویت ممتنع ہو تو رویت کی نفی سے مدح کا حصول نہیں ہوگا جیسے کہ عدم رویت کی وجہ سے معدوم کی مدح اس کے امتناع کی بنا پر نہیں ہوتی ہے مدح تو اس صورت میں ہوگی کہ اسے دیکھنا ممکن ہو لیکن رکاوٹ اور حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے کی وجہ سے اسے دیکھنا نہ جاسکے اور اگر ہم ادراک کو رویت ”علی وجہ الاحاطة“ کے معنی میں لیں اطراف و جوانب کے ساتھ تو آیت کی دلالت جواز رویت بلکہ اس کے تحقق پر زیادہ ظاہر ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ذات تعالیٰ کے مرئی ہونے کے باوجود نگاہوں سے اس کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا اس کے تناہی اور اطراف و جوانب کے ساتھ اتصاف سے دور ہونے کی بنا پر۔

### تشریح

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية: - معزلة آیت مذکورہ سے امتناع رویت پر دلیل قائم کرتے ہیں اور استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت کو اثناے مدح میں لایا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ اسے دیکھا نہیں جاسکتا اور جس کی نفی مدح و ستائش کی موجب ہو اس کا ثبوت مدح کے حق میں نقص و عیب ہے معلوم ہوا کہ رویت محال ہے۔ اصحاب اہل سنت اس پر معارضہ قائم کرتے ہیں کہ یہ آیت امتناع رویت پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امکان رویت پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اس آیت کو مقام مدح میں استعمال کیا گیا ہے اگر رویت نفس الامر میں محال ہو تو نفی رویت سے اس کی مدح نہیں ہو سکتی اس لیے کہ مدح اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ اسے دیکھنا ممکن ہو لیکن عظمت و جلالت اور حجاب کبریائی کی بنا پر اس کا دیکھنا دشوار ہو جیسے کہ وہ شئی جو خارج میں معدوم ہو اس کی تعریف عدم رویت سے نہیں ہو سکتی ہے کیوں کہ معدوم کی رویت ہی سرے سے محال ہے تو جب رویت ہی نفس الامر میں محال ہے تو عدم رویت سے معدوم کی تعریف کیسے ہو سکتی ہے۔ لہذا اس آیت سے ذات باری تعالیٰ کی مدح اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اسے دیکھنا نفس الامر میں ممکن ہو لیکن اس کی رفعت و جلالت اور حجاب عظمت کی وجہ سے اسے دیکھنا نہ جاسکے جیسے کسی وزیر کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ اس تک پہنچنا مشکل ہے اس سے وزیر کی



تعریف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ اس تک رسائی فی نفسہ ممکن ہو لیکن محافظین اور اس کی سیکورٹی پر ماسور گارڈوں کی رکاوٹ کی وجہ سے اس تک پہنچنا مشکل ہو۔

وان جعلنا الإدراک عبارة عن الرویة: اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر آیت مبارکہ میں ادراک سے مراد رویت ”علی وجه الاحاطة“ ہو جیسا کہ اس معنی میں جواز رویت پر ماقبل میں استدلال کیا گیا ہے تو جواز رویت ہی نہیں بلکہ وقوع رویت پر اس آیت کی دلالت زیادہ ظاہر ہوگی کیوں کہ مفہوم مخالف اور اسلوب کلام سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ مرئی ہونے کے باوجود نگاہیں اطراف و جوانب کے حدود کے ساتھ اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں کیوں کہ ذات باری تعالیٰ اطراف و جوانب اور تنہائی سے منزہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کی مدح بایں طور کی گئی ہے کہ اس کی رویت تو ہوگی لیکن اجسام کی رویت کی طرح سے اس کی رویت نہیں ہوگی یعنی جیسے ہم کسی جسم کو دیکھتے ہیں تو اس کے فوق و تحت، یمن و شمال اور دیگر اطراف و جوانب کے احاطہ کے ساتھ اسے دیکھتے ہیں اس طریقے پر اللہ تعالیٰ کی رویت نہیں ہوگی کیوں کہ وہ جسم و جہات سے منزہ ہے۔

☆☆☆☆☆

\* ومنها: أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار. والجواب: أن ذلك لصعتهن وعنادهم في طلبها، لا لامتناعها، وإلا لمنعهن موسى عليه السلام عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال: بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان. أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين.

ترجمہ: اور معتزلہ کے سمعی شبہات میں سے سوال رویت میں وارد ہونے والی وہ آیتیں ہیں جو استعظام و استکبار (بڑا بھنا) پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کو ہلاک میں ڈالنے اور رویت کی طلب میں ان کے عناد کی وجہ سے تھانہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس سے روک دیتے جیسا کہ انھوں نے اس وقت کیا جب ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لیے کوئی معبود بنا دیں تو آپ نے فرمایا: بلکہ تم لوگ ایک جاہل قوم ہو، یہ دنیا میں امکان رویت کو ظاہر کرتا ہے اسی لیے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اس بابت اختلاف کیا ہے کہ کیا شب معراج حضور ﷺ نے اپنے رب کو دیکھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے لیکن خواب میں دیکھنا تو اس کی کثیر سلف سے حکایت کی گئی ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے یہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے آنکھ سے نہیں۔

### تشریح

ومنها: أن الآيات الواردة: معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے وہ آیتیں ہیں جن کا ورود سوال رویت کے جواب میں ہوا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کی رویت کا مطالبہ کیا تو ان کے اس مطالبے اور سوال کو ایک بہت بڑی بات قرار دیا گیا اور اس سوال پر ان کی سخت سرزنش کی گئی اور ڈانٹ پھینکار لگائی گئی اور ان کو سزا بھی دی گئی اس سے معلوم ہوا کہ رویت محال ہے اس لیے کہ اگر رویت ممکن ہوتی تو ان کے سوال کا مناسب جواب دیا جاتا کہ ان کی زجرو



تو بیج کی جاتی اور ان کو جھڑکا جاتا اور سزا دی جاتی جیسا کہ قرآن پاک کی ان آیات سے ظاہر ہے:

وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى كُنْ تُوْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرٰى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذْنَاكَمُ الصُّعْقَةَ ۝ (البقرہ: ۵۵)

يَسْأَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَالُوْا مُوْسٰى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْا اَرٰنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذْنَاهُمْ الصُّعْقَةَ ۝ يُظْلِمُهُمْ

(النسا: ۱۵۳، رکوع: ۱۰)

وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَاَنَا كُوْا لَّا اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوْا فِىْ اَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عٰتُوًّا كَبِيْرًا ۝ (الفرقان: ۲۱، رکوع: ۱)

والجواب ان ذلك لعنتهم:- جواب یہ ہے کہ سوال رویت پر جو ان کی زجر و توبیخ کی گئی اور اس کو ایک بڑی بات قرار دیا گیا یہ اس لیے نہیں کہ رویت نفس الامری میں محال ہے بلکہ ان کی خبر اس لیے لی گئی کہ ان کا سوال اخلاص پر مبنی نہیں تھا وہ اس سوال سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ہلاکت اور پریشانی میں ڈالنا چاہتے تھے اور ازراہ عناد یہ سوال کرتے تھے جیسا کہ دیگر مواقع پر وہ طرح طرح کے مطالبے سے ان کو تنگ کرتے تھے ان کی اسی سرکشی کی بنا پر ان کے آسمان سے کتاب اتارنے اور دوسری آیت میں آسمان سے فرشتوں کے اتارنے کے سوال پر بھی ان کی سرزنش کی گئی اور اسے بھی ایک بڑی بات قرار دیا گیا، حالاں کہ نزول کتاب اور نزول ملائکہ دونوں ممکنات سے ہیں بلکہ ان کا وقوع ہے معلوم ہوا کہ استعظام و انکار رویت کے محال ہونے کی بنا پر نہیں تھا ان کی شرارت کی بنا پر تھا کیوں کہ استعظام و انکار اگر رویت کے محال ہونے کی بنا پر ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو اس کی طلب سے روک دیتے جیسا کہ آپ نے انھیں اس وقت منع کر دیا تھا جب دریا عبور کرنے کے بعد بنی اسرائیل نے ایک قوم کو بتوں کی پرستش کرتے ہوئے دیکھ کر آپ سے یہ مطالبہ کیا کہ آپ بھی ہمارے لیے پھڑے کی شکل کا ایک معبود بنا دیں جیسا کہ ان کے لیے معبود اور خدا ہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اس سوال سے منع کر دیا جیسا کہ اللہ ارشاد فرماتا ہے:

وَجُوْزَاۓا بِبَنِيْٓ اِسْرَآءِیْلَ الْبَحْرَ فَاَتَوْا عَلٰی قَوْمٍ يَّعْلُقُوْنَ عَلٰی اَصْنَامِهِمْ ۚ قَالُوْا يٰمُوسٰى اجْعَلْ لَّنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمُ الْاِلٰهَةُ ۚ قَالَ اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ۝ (الاعراف: ۳۸)

اور ہم نے بنی اسرائیل کو دریا پار اتارا تو ان کا گزر ایک ایسی قوم پر ہوا کہ اپنے بتوں کے آگے اسن مارے تھے بولے اے موسیٰ! ہمیں ایک خدا بنا دے جیسا ان کے لیے اتنے خدا ہیں بولا: تم ضرور جاہل لوگ ہو۔ (کنز الایمان)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اپنی قوم کو اس طرح کے سوالوں سے روکنا یہ دنیا میں بھی امکان رویت کو ظاہر کرتا ہے چہ جائے کہ آخرت میں اور دنیا میں امکان رویت کی بنا پر ہی صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے درمیان اس بابت اختلاف پیدا ہو گیا کہ آیا شب معراج حضور ﷺ نے اپنی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کیا یا نہیں، بعض کا قول یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کو قلب مبارک کی آنکھ سے دیکھا اور بعض نے کہا کہ سراقہ س کی آنکھ سے دیکھا اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ سراقہ س اور قلب مبارک



دونوں کی آنکھ سے دیکھا، رویت عینی کے وقوع اور عدم وقوع میں یہ اختلاف امکان رویت پر دلیل ہے کیوں کہ اگر رویت محال ہوتی تو سارے صحابہ عدم وقوع پر متفق رہتے جیسے کہ اسلامی مہینے کی انتیس تاریخ کو چاند کی رویت اور عدم رویت میں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ اسلامی مہینے کی انتیس تاریخ کو رویت ہلال کا امکان ہے رویت محال نہیں ہے کیوں کہ اسلامی مہینے کی پچیس تاریخ کو امت مسلمہ میں کبھی رویت ہلال کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف ہوتے نہیں دیکھا گیا وجہ یہ ہے کہ مذکورہ تاریخ میں رویت ہلال کا کوئی امکان نہیں ہے۔ لہذا یہ ضابطہ اپنی جگہ پر مسلم ہے کہ کسی بھی حکم کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف امکان حکم پر دال ہوتا ہے نہ کہ امتناع حکم پر معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ بلاشبہ ممکن ہے ورنہ صحابہ کے مابین اس بابت قطعاً اختلاف نہ پایا جاتا۔

واما الروی فی المنام: سرہ گیا سوال خواب میں اللہ تعالیٰ کی رویت کا تو یہ اکثر اسلاف کرام سے مروی ہے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ آپ نے ایک سو مرتبہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے حضرت محمد بن سیرین جو امام المعبرین ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تو وہ جنت میں داخل ہوگا اور قید غم و الم سے اسے چھٹکارہ حاصل ہو جائے گا۔ حضرت امام احمد ابن حنبل فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اللہ تعالیٰ سے پوچھا کہ تمام عبادتوں میں افضل کون سی عبادت ہے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا تلاوت قرآن حضرت حمزہ القاری سے مروی ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے حضور میں خواب میں قرآن پاک کی تلاوت از اول تا آخر کی۔

رویت منامی کے وقوع میں اس لیے کوئی خفا نہیں ہے کہ یہ ایک طرح کا مشاہدہ ہے جو دل سے ہوتا ہے آنکھ سے نہیں۔ رویت منامی پر بھی زبردست اشکالات ہیں مثلاً یہ کہ خواب میں مرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مصور ہو یعنی اس کی کوئی نہ کوئی شکل و صورت ہو کیوں کہ خواب میں دیکھی جانے والی شئی شکل و صورت ہی ہوتی ہے خواہ ہم اسے پہچانتے ہوں یا نہ پہچانتے ہوں اور اللہ تعالیٰ شکل و صورت سے منزہ ہے۔

☆☆☆☆☆

☆ واللہ تعالیٰ خالق لأفعال العباد من الکفر والإیمان والطاعة والعصیان. لا کما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق ويکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائی واتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، نجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر و ایمان اور طاعت و عصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور متقدمین معتزلہ لفظ خالق کے اطلاق سے احتراز کرتے تھے اور لفظ موجد، مخترع اور اس کے امثال پر اکتفا کرتے تھے اور جب ابو علی جبائی اور اس کے پیروکاروں نے دیکھا کہ سب کا ایک ہی معنی ہے عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا تو وہ لوگ لفظ خالق کے اطلاق پر جری ہو گئے۔

تشریح

واللہ تعالیٰ خالق لأفعال العباد:- افعال عباد میں سے بعض وہ افعال ہیں جن کے صدور میں بندے کے قصد و اختیار کا دخل ہوتا ہے بندہ اگر چاہے تو فعل اس سے صادر ہوگا اور نہ چاہے تو فعل اس سے نہیں صادر ہوگا جیسے اٹھنا، بیٹھنا، سونا، جاگنا وغیرہ